

Религиозная мысль греков от Гомера до триумфа христианства

Клиффорд Хершель Мур

THE RELIGIOUS THOUGHT OF THE GREEKS

FROM HOMER TO THE TRIUMPH
OF CHRISTIANITY

BY

CLIFFORD HERSCHEL MOORE

PROFESSOR OF LATIN IN HARVARD UNIVERSITY



CAMBRIDGE
HARVARD UNIVERSITY PRESS
LONDON: HUMPHREY MILFORD
OXFORD UNIVERSITY PRESS
1916

The Project Gutenberg eBook of The Religious Thought of the Greeks, from Homer to the Triumph of Christianity.

Эта электронная книга может быть использована любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинства других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать ее, дарить или повторно использовать на условиях Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге, или в режиме онлайн на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законами страны, в которой вы находитесь.

Название: Религиозная мысль греков, от Гомера до триумфа христианства

Автор: Клиффорд Хершель Мур

Дата выхода: 21 марта 2017 [eBook #54406].

Последнее обновление: 23 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Подготовлено Соней Шерманн, Полом Маршаллом и командой Online Распределенная группа корректуры на сайте <http://www.pgdp.net> (Этот файл подготовлен файл был создан на основе изображений, щедро предоставленных Интернет-архивом)

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK THE RELIGIOUS THOUGHT OF THE GREEKS, FROM HOMER TO THE TRIUMPH OF CHRISTIANITY ***

РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ ГРЕКОВ

ОТ ГОМЕРА ДО ТРИУМФА ХРИСТИАНСТВА

АВТОР: КЛИФФОРД ГЕРШЕЛЬ МУР

ПРОФЕССОР ЛАТИНСКОГО ЯЗЫКА В ГАРВАРДСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ



КЭМБРИДЖ

ИЗДАТЕЛЬСТВО ГАРВАРДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

ЛОНДОН: ХАМФРИ МИЛФОРД
Издательство Оксфордского университета

1916

АВТОРСКОЕ ПРАВО, 1916
ИЗДАТЕЛЬСТВО ГАРВАРДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Первый оттиск выпущен в ноябре 1916 года
Второй оттиск, декабрь, 1916

МОЕЙ ЖЕНЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

В этой книге восемь лекций, прочитанных в Институте Лоуэлла в Бостоне поздней осенью 1914 года, объединены с материалами, взятыми из курса лекций, прочитанных предыдущей весной в западных колледжах, с которыми Гарвардский университет поддерживает ежегодный обмен - Белойт, Карлетон, Колорадо, Гриннелл и Нокс. Форма лекций была сохранена, даже ценой случайных повторений.

Цель этих лекций - представить в умеренном объеме исторический отчет о развитии греческой религиозной мысли на протяжении более тысячи лет. Не было предпринято никаких попыток дать общую трактовку греческой религии, рассмотреть доэллинистические истоки, религиозные древности или мифологию. Обсуждаются скорее идеи греков о природе богов, их представления об отношениях между богами и людьми и об обязанностях людей по отношению к божеству. Таким образом, лекции касаются высших слоев греческой мысли и порой имеют много общего с философией и теологией.

Тем не менее, я чувствовал себя свободным в интерпретации своего предмета и, насколько позволяло пространство, затрагивал все, что казалось мне наиболее значимым. Этика была включена без колебаний, поскольку сами греки, безусловно, начиная с пятого века до нашей эры, рассматривали мораль как тесно связанную с религией. Рассмотрение восточных религий представлялось желательным, поскольку первые два с половиной века нашей эры невозможно понять, если оставить эти религии без внимания. Еще более необходимым было включить христианство. В своей работе я сравнительно полно рассмотрел учения Иисуса и Павла, чтобы ясно изложить материал, который позже под влиянием светской мысли был преобразован в философскую систему. Ориген и Плотин представляют собой кульминацию греческой религиозной философии.

Такая книга, как эта, может быть не более чем эскизом; в ней ученый пропустит многие темы, которые вполне можно было бы включить. Такие упущения я полностью осознаю; но ограниченность темы и места заставила меня выбрать те темы, которые показались мне наиболее значимыми в развитии религиозных идей древнего мира.

Я не могу признать все свои обязательства перед другими. Однако я хочу выразить благодарность профессору К. П. Паркеру, который поделился со мной своими знаниями о Платоне; профессору Дж. Х. Ропсу, который помог мне по многим вопросам в двух последних лекциях, где я особенно нуждался в помощи эксперта; и профессору К. Н. Джексону, который прочитал всю книгу в рукописи и благодаря своей образованности и рассудительности сделал меня своим постоянным должником. Критика, которую дали мне эти друзья, была очень полезной, даже когда я не мог согласиться с их мнением; и никто из них не несет ответственности за мои высказывания.

Переводы Эсхила выполнены А. С. Взем, Macmillan, 1906-08; Еврипида - той же искусной рукой, в Loeb Classical Library, Heinemann, 1912; для Софокла я использовал версию Льюиса Кэмпбелла, Kegan Paul, Trench and Company, 1883; а для Фукидида и Платона я использовал классические переводы Джоуэтта с небольшими изменениями в одном или двух отрывках.

В приложении вы найдете избранную библиографию к каждой лекции. В эти списки я включил, за одним-двумя исключениями, только те книги, которые я нашел полезными из реального опыта; также были названы немногие статьи в периодических изданиях.

Клиффорд Гершель Мур.

Кембридж, Массачусетс.

1 августа 1916 г.

СОДЕРЖАНИЕ

		СТРАНИЦА
I.	Гомер и Гесиод	3
II.	Орфизм, пифагорейство и мистерии	40
III.	Религия у поэтов шестого и пятого веков до нашей эры	74
IV.	Пятый век в Афинах	109
V.	Платон и Аристотель	144
VI.	Поздние религиозные философии	183
VII.	Победа Греции над Римом	221
VIII.	Восточные религии в западной половине Римской империи	257
IX.	Христианство	296
X.	Христианство и язычество	326
	Приложение I (Библиографии)	361
	Приложение II (Образец римского календаря)	370

РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ ГРЕКОВ

РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ ГРЕКОВ

I ГОМЕР И ГЕСИОД

"Гомер и Гесиод создали для греков поколения богов; они дали божествам имена, назначили им прерогативы и функции и сделали их формы известными". Так Геродот описывает служение этих поэтов последующим векам.^[1] Но современный историк греческой религии не может принять утверждение отца истории как полностью удовлетворительное; он знает, что раскопки последних сорока лет открыли нам цивилизации третьего и второго тысячелетий до нашей эры, минойскую и микенскую культуры, о которых исторические греки вряд ли знали, но которые, тем не менее, внесли большой вклад в религию в период после Гомера. Однако микенская и минойская эпохи были для грека VI-V веков лишь неким тусклым фоном для далекой истории его рода. Гомеровские поэмы представляли для него самую раннюю стадию эллинской общественной жизни и религии. Поэтому мы вправе взять "Илиаду" и "Одиссею" в качестве отправной точки в наших рассуждениях. Эти бесподобные эпосы наложили неизгладимые чары на воображение самих греков и повлияли на религию едва ли не меньше, чем на литературу.

Очевидно, что в рамках данного курса лекций мы не сможем рассмотреть вместе все многочисленные фазы греческой религии: невозможно обсудить те крупные примитивные элементы в практике и верованиях древнегреческого народа, которые так привлекают сегодня многих студентов-религиоведов, ведь они, по большому счету, были лишь пережитками более грубого прошлого и не способствовали религиозному прогрессу из века в век; мы также не можем повторить детали поклонения или рассмотреть все разновидности религиозных верований, которые мы находим в разных местах и в разные века; тем более мы не можем заниматься мифологией. Как бы ни были привлекательны эти вещи, они не относятся к нашей цели. Я приглашаю вас проследить вместе со мной развитие греческой религиозной мысли на протяжении более чем тысячи лет, начиная с периода гомеровских поэм и заканчивая триумфом христианства. В таком исследовании мы должны быть заняты в основном более крупными движениями и более высокими диапазонами греческой мысли, продвижением, которое происходило из века в век; и мы попытаемся увидеть, как каждый этап религиозного развития реализовался в следующем периоде. Для достижения этой цели мы должны должным образом учитывать социальные, экономические и политические изменения в греческом мире, которые повлияли на ход эллинской мысли. В конечном итоге, если наше исследование будет успешным, мы, я надеюсь, в какой-то мере выясним, какой постоянный вклад внесли греки в наши собственные религиозные идеи. Поэтому, учитывая все вышесказанное, давайте вернемся к гомеровским поэмам.

Какой бы ни была дата, когда "Илиада" и "Одиссея" приобрели свою окончательную форму, общепринятое мнение о том, что они относятся к периоду между 850 и 700 гг. до н. э., в значительной степени верно. Они представляют собой кульминацию длительного периода поэтического развития и изображают, так сказать, на одном холсте сцены и деяния многих веков. Однако поэтическое искусство превращает их в единое великолепное целое, так что обычный читатель, как в древности, так и сегодня, не осознает разнообразия и противоречий в поэмах; только аналитический ум ученого обнаруживает следы разнообразного материала, который эпический поэт сделал своим. Важно, чтобы мы осознали тот факт, что гомеровские поэмы производили впечатление последовательного единства на народное сознание в древности, ведь влияние этих эпосов через декламацию рапсодов на больших общественных праздниках и через их использование в школе было огромным. Утверждение Геродота, с которого я начал, в значительной степени верно.

Эти поэмы сочинялись для чтения при княжеских дворах в Ионии для развлечения знати во время пира или после его окончания. Эта цель, естественно, влияла на поэта при изображении жизни и религии, так как выбранные происшествия, рассказанные приключения, вся представленная жизнь должны были быть созвучны интересам и жизни аудитории барда. Его рассказы предназначались для ушей людей, еще не утративших сознание того, что они находятся на новой земле, знавших, что они живут в бурные времена, и чувствовавших в себе еще свежий дух приключений, радостно откликавшихся на рассказы о героической борьбе. Этот факт отчасти объясняет, почему в Гомере мы находим так мало примитивного или дикого. Такие элементы были сознательно оставлены бардом в стороне как неподходящие для его аудитории; он решил пренебречь ими не из-за какого-то антагонизма к ним, а потому что они не соответствовали его художественной цели. Опять же, древность тем, даже во время сочинения, делала возможной свободу и живописность трактовки, которой никогда не могло обладать повествование о современных событиях. Более того, поскольку народы Ионии, переселившись с материковой части Греции, оставили свои священные места и унесли с собой своих богов, оторванных от своих древних домов, эпический поэт мог относиться к религии свободно и мог осуществлять свободу выбора среди божеств, мог использовать свое поэтическое воображение для изменения форм и подчеркивания определенных атрибутов, чего он никогда не смог бы сделать, если бы пел для народа, долго жившего в древнем доме, где его боги были локализованы и закреплены в характере, давно ушедшем из памяти. Поэт, воспевающий Геру в Арголиде, был бы связан традициями Гереума, где богиня обитала с доисторических времен, но гомеровский бард в Ионии не имел таких ограничений.

Поэтому мы видим, что "Илиада" и "Одиссея" представляют нам картину жизни и религии, состоящую из отдельных элементов и настолько универсальную, что она была понятна везде и во все последующие времена. Точно так же, как гомеровский диалект, на котором, вероятно, никогда не говорили ни в одном месте и ни в один период, был понятен всем, так и содержание поэм не представляло ничего странного или трудного для слушателей в самых отдаленных уголках греческого мира; в греческих колониях на Сицилии, на западных берегах Средиземного моря или на границах Черного моря эпические сказания понимали так же легко, как на Делосе, в Олимпии или Афинах.

Однако у нас нет никаких оснований использовать гомеровские поэмы в качестве источника для полной истории греческой религии в IX-VIII веках до н. э. Мы должны помнить, что эпический бард меньше всего писал систематические трактаты о религии; напротив, он рассказывал героические сказания, такие как гнев Ахилла, смерть Гектора и выкуп его тела, возвращение Одиссея; он представлял богов исключительно как могущественных актеров в

борьбе и приключениях своих смертных героев. Так, например, божества, играющие свои роли в "Илиаде", были созданы, подобно ахейским князьям, так сказать, из многих мест, чтобы принять участие в битве перед Троей, а в "Одиссее" появляются только те боги, которые требуются по сюжету. Короче говоря, поэт использовал богов и религию точно так же, как и другие материалы, черпая из огромного количества верований и обычаев то, что соответствовало его рассказу, пренебрегая всем остальным и мало заботясь о последовательности. Цель Гомера, как и большинства поэтов, была прежде всего художественной, и меньше всего - дидактической.

Кроме того, каждый читатель гомеровских эпосов поражается свежести их трактовки; действительно, ученые более раннего времени считали, что "Илиада" и "Одиссея" - первые плоды европейского поэтического вдохновения. Сегодня мы знаем, что Гомер представляет собой кульминацию долгой плеяды бардов, что его мастерство было завоевано усилиями, а не просто невероятным вдохновением одного неуча; но это знание ни в малейшей степени не уменьшает нашу оценку свежести и непосредственности обращения, которые воплотило в себе это искусство. Эти качества отчасти достигаются свободой от рефлексии, отсутствием самосознания в стихах. Они не касаются происхождения богов, не представляют собой теогонии, так же как и не касаются происхождения человека. Правда, Зевс - сын Кроноса, как Гера - дочь Кроноса и Реи, и говорится, что Зевс прогнал Кроноса под землю и море, но у нас нет никаких сведений о правлении старших богов или о борьбе, в результате которой Зевс завоевал свое место. Для эпического поэта мир богов, людей и природы просто есть; он не предается рассуждениям и не заставляет своих героев спорить о том, откуда и куда; живое настоящее с его действиями, борьбой, победами и поражениями заполнило весь объем мысли поэта и желания его аудитории.

Таким образом, "Илиада" и "Одиссея" не должны рассматриваться как трактаты или как размышления и философские произведения. Этот элементарный момент необходимо подчеркнуть, поскольку при рассмотрении одной темы всегда есть опасность потерять истинную перспективу. Поэмы имеют огромное значение для истории греческой религии благодаря тому, что благодаря чтению они стали главной популярной литературой Греции, а с шестого века, как я уже говорил, они стали основой образования. Таким образом, они были универсально известны и универсально влиятельны; они создали общую олимпийскую религию рядом с местными религиями; и через индивидуальность, которой они наделили богов, они закрепили типы, которые поэты должны были вспомнить и которые художники должны были воплотить в мраморе или в дереве, слоновой кости и золоте в центрах греческого мира.

Учитывая эти факты, мы можем спросить, каковы природа и характеристики богов у Гомера. Раскопки показали нам, что микенская эпоха уже прошла через более грубые стадии и представляла некоторые из своих божеств, по крайней мере, антропоморфными. У Гомера боги откровенно созданы по образу и подобию человека. Они больше, мудрее и сильнее смертных; они обладают сверхчеловеческой, но не полной властью над природой и людьми. Их главное превосходство над человеком заключается в этой высшей силе и в обладании бессмертием, а также вечной молодостью и красотой, подобающими бессмертным. В их жилах вместо крови течет божественный икор; их пища и питье - не хлеб и вино, которые нужны смертным. Но при всем этом они едва ли более независимы от физических потребностей, чем люди: они должны спать и есть, им нужен свет солнца. Страсти властвуют над ними настолько, что мораль богов, в частности Зевса, явно уступает морали смертных принцев. Боги способны терпеть боль и оскорбления. Диомед смог ранить и Афродиту, и Ареса, после чего доблестный бог войны закричал так громко, как, по словам поэта, "кричат

в бою девять или десять тысяч человек", и убежал в широкие небеса, чтобы воззвать к Зевсу.[2] В двадцать первой книге "Илиады" Афина ударяет Ареса по шее большим межевым камнем и опрокидывает его, добавляя к оскорблениям веселый смех над конфузом бога; затем, когда Афродита со стоном уводит его, Афина спешит следом и ударом своей сильной руки укладывает богиню и бога на землю.[3] Боги также не более справедливы и благородны, чем люди; ими движет каприз, и их божество не мешает им ссориться или улаживать свои разногласия вполне по-человечески, как показывает домашняя ссора между Зевсом и Герой в первой книге "Илиады".[4]

Кроме того, гомеровские боги не являются ни всеведущими, ни всемогущими. "Боги знают все" - благочестивая присказка поэта, но повествование показывает, что она не соответствует действительности. В тринадцатой книге "Илиады" Зевс, вглядываясь во Фракию, не замечает, что Посейдон вступает в битву на равнине прямо под ним.[5] В пятой книге "Одиссеи" ситуация в некотором смысле меняется, поскольку Посейдон обнаруживает, что за время его отсутствия среди эфиопов олимпийцы предприняли действия, благоприятные для Одиссея, возвращение которого бог моря хотел бы предотвратить.[6] В течение девяти лет Тетис и Эвринома одни из богов знали, где скрывается Гефест: когда он был сброшен с небес матерью в знак стыда за свою хромоту, они спрятали его в гроте, где шум потока Океана заглушал шум его кузницы.[7] Аполлон прибывает слишком поздно, чтобы спасти Резуса от его судьбы;[8] и нам рассказывают, что в предыдущем поколении Арес был заключен великанами Отусом и Эфиальтом в бронзовый кувшин, как восточный джинн, на тринадцать месяцев. Там он и погиб бы, если бы не дружеская помощь Гермеса, который выкрал его из темницы.[9] Боги иногда мешают друг другу, и, как мы уже видели, они могут быть ранены или напуганы, как люди.[10] В таких случаях гомеровские божества демонстрируют свою ограниченность.

Боги не только могут мешать друг другу, но и все они порой подвластны Судьбе, которая, хотя и смутно представляемая поэтом, тем не менее неумолима. Обычно она представляется безличной силой, хотя иногда ее отождествляют с волей неопределенного бога (**δαίμονος αἵσα**) или с волей самого Зевса (**Διὸς αἵσα**). Сыну Зевса Сарпедону суждено было умереть, и Зевс, несмотря на свою скорбь, отдал его на верную гибель, но не потому, что не мог успешно противостоять судьбе, а потому, что боялся, что другие божества захотят спасти своих детей, если он спасет своих. [11] Однако в "Одиссее" Афина, переодетая Наставником, заявляет Телемаху, что даже боги не могут спасти любимого человека, когда роковая судьба настигает его.[12] Поэт, естественно, непоследователен, ведь в его время люди еще не достигли той стадии, когда они могли сформировать адекватное представление о единстве мира. Поэтому судьба не воспринимается как неумолимая сила, постоянно действующая, как мы видим ее в более позднее время у греков и римлян, в частности у Вергилия.

Временами мы встречаем более или менее фаталистический взгляд на жизнь, когда судьба воспринимается как предначертанная при рождении, ибо представление о том, что нить жизни прядется, уже существовало. Так, Гекуба, оплакивая своего сына, плачет, что могущественная Судьба предрешила судьбу Гектора в тот час, когда она его родила;[13] и Алкинуз заявляют, что под феакийским конвоем Одиссей достигнет своего дома, но там он будет страдать от всего того, что Судьба и жестокие девы наплели ему, когда его родила его мать.[14] Этот фатализм наиболее ярко выражен в таких отрывках, как тот, где Одиссей на острове Цирцеи подбадривает своих спутников, напоминая им, что они не войдут в дом Аида, пока не придет их сужденный день,[15] и особенно в тех строках, где Гектор утешает свою жену Андромаху, которая должна была сдержать его порывистое желание сражаться:[16] "Жена моя добрая, не скорби обо мне в сердце своем, ибо никто не отправит меня в Аид

вопреки моей судьбе; и я говорю, что никто, будь он трус или храбрец, никогда не избегал своей участи, когда она однажды приходит". И все же гомеровский бард не пришел к какому-либо последовательному взгляду на судьбу; он высказал то смутное чувство, которое люди испытывали и тогда, и сейчас, - что за пределами всего лежит нечто неизменное и постоянное, чему в конечном счете подчинены все вещи и существа.

Как мы уже видели, божества могут действовать в противоположных целях; в гомеровских поэмах нет ничего похожего на монотеизм или пантеизм в подлинном смысле этого слова. Когда гомеровский человек говорил, что какая-то вещь произошла "с божьей помощью", он просто признавал участие богов во всем. Не зная, о каком именно божестве идет речь, он оставлял его безымянным; менее всего он имел представление о полном божественном устройстве. Поэтому в эпосе нет такого понятия, как божественное провидение в виде определенной цели или плана, которое мы обнаружим позже, в пятом веке. Как и смертные, гомеровские боги обсуждают свои планы, не видя конца от начала; ими движет каприз, так что Зевс дважды меняет сторону на второй день великой битвы между ахейцами и троянцами.^[17] Колеблющийся и капризный характер богов не компенсируется защитой, которую божество может оказать любимцу, как, например, Афина Одиссею в его долгих странствиях и по возвращении на Итаку. На протяжении обеих поэм мы постоянно сталкиваемся с предположением, что все благословения исходят от богов, что они даруют любые блага. Точно так же люди верили, что все несчастья вызваны божественным гневом или враждебностью. Так, Одиссей почти десять лет не возвращался домой из-за ненависти Посейдона; благосклонность Афины к ахейцам обернулась гневом из-за насилия, причиненного ее святилищу при разграблении Трои, и она вызвала злую расплату для своих бывших любимцев. Действительно, в несчастье гомеровский герой первым делом спрашивал, какого бога он обидел. Проблема зла, таким образом, была проста - все зависело от воли или прихоти какого-то божества.

Но есть и другие моменты, которые мы должны отметить в отношении этих божеств. Как уже было сказано, они универсальны, не привязаны к определенным местностям; на самом деле в эпосах мало следов той локализации, которая была правилом в общей религии Греции. Хотя Гера заявляет:^[18] "Воистину, три города мне дороже всего: Аргос, Спарта и широкополые Микены", - она ни в коем случае не считает себя привязанной к этим местам. В песне Демодока о любви Ареса и Афродиты говорится, что, освободившись от уз, которыми их опутал Гефест, бог войны бежал во Фракию, а любящая смех Афродита - в Пафос на Кипре,^[19] но эти места не являются их домами в каком-либо строгом смысле. Так же и с другими богами. Олимпийцы - довольно свободные, универсальные божества, не привязанные к местным условиям. Сам Олимп находится на верхнем небе, а не в Фессалии. Конечно, меньшие божества, такие как речные боги и горные нимфы, локализованы, но эти существа мало влияют на дела людей.

Теперь кратко рассмотрим наиболее важных гомеровских богов. Во главе божественного порядка стоит Зевс, "отец богов и людей" (**πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε**), "превознесеннейший из правителей" (**ὑπάρτε κρείόντων**), "славнейший и могущественнейший" (**κύδιστε μέγιστε**), как его называют.^[20] Ему подчиняются стихии, и под его кивком трепещет великий Олимп. Он - хранитель клятв, защитник странников и просителей. Прославленный своей доблестью и могуществом, он никогда лично не вступает в бой, но косвенно принимает участие в распрях между греками и троянцами. Хотя он превосходит всех в мудрости и силе, иногда его перехитряют другие божества. Как смертный вождь, он председательствует на совете на Олимпе в своем большом зале, куда по случаю может созвать божеств всех сословий для участия в общем собрании.^[21] Олимп и в самом деле задуман как слабо организованное

аристократическое государство с Зевсом в качестве вождя (**βασιλεύς**), олимпийцами в качестве членов совета (**βουλή**) и всем корпусом второстепенных божеств, составляющих собрание (**ἀγορή**).

Гера, царица Олимпа, является одновременно и сестрой, и женой Зевса; они - единственная супружеская пара на Олимпе. Однако она явно принадлежит ко второму классу олимпийцев. Она не принимает никакого участия в "Одиссее", а в "Илиаде", хотя она наиболее активно поддерживает ахейцев, она менее активна, чем Афина. В ее характере много брани, поэтому Зевс опасается ее ревнивого гнева.[22] Он знает, что она привыкла препятствовать его планам, хотя однажды он наказал ее, связав за запястья и привязав к ее ногам наковальни! Он возмущенно напоминает ей об этом: "Разве ты не помнишь, как я вздернул тебя на крышу и к ногам твоим подвесил две наковальни, а вокруг запястий твоих связал золотые узы нерушимые? И ты был подвешен в верхнем воздухе и в облаках. Гневались боги на высоком Олимпе, но все же не могли подойти и освободить тебя".[23] Он снова избил ее, а когда Гефест попытался вмешаться, Зевс схватил разбойника за ногу и вышвырнул с Олимпа. Сам Гефест вспоминает об этом событии: "Весь день я падал, а с заходом солнца упал на Лемносе, и жизни во мне почти не осталось".[24]

Афина - прежде всего богиня войны, и она играет большую роль как в "Илиаде", так и в "Одиссее". В последней поэме она является особой хранительницей Одиссея, чей живой ум вызывает ее восхищение. Она также является самым искусным из всех божеств, покровительницей всех ремесел.[25] Она, пожалуй, главное божество Трои; в троянской цитадели стоит ее храм, в который знатные матроны приносят в дар прекрасное одеяние с обещанием щедрой жертвы, если богиня даст им свою защиту от Диомеда.[26] У нее также есть дом на акрополе в Афинах.[27]

Аполлон, бог-лучник, - покровитель войны и стрелков из лука. В "Илиаде" он является яростным врагом ахейцев и оказывает самую эффективную помощь троянцам, но в "Одиссее" он не играет активной роли. Он также вдохновляет провидцев и пророков; он бог лиры и учитель бардов. В молитвах его называют вместе с Зевсом и Афиной, когда желают чего-то очень сильно.[28]

Эти трое - величайшие из гомеровских божеств, хотя между ними нет тесной связи. Девственная сестра Аполлона, Артемида, играет роль, значительно уступающую роли ее брата, но во многом она схожа с ним. Ее стрелы приносят женщинам быстрый и мирный конец, как стрелы Аполлона - мужчинам. В погоне она занимает главенствующее положение: она справедливая богиня леса и гор.

Арес и Афродита также принадлежат к более низкому рангу. Их функции ограничиваются обращением к одной страсти: Арес - к ярости, вызывающей резню, Афродита - к любовной страсти. К ним обоим относятся с некоторым презрением, и другие боги насмеются над ними.

Гефест - бог огня, хромой ремесленник Олимпа. Именно он строил дома богов; но особенно ярко его мастерство проявилось в чудесных работах, которые он создавал из золота и серебра. Таковы чаша для смешивания, которую сидонский царь Федим подарил Менелаю;[29] чудесные автоматы, двадцать золотых треножников, которые по своему желанию отправлялись в собрание богов, а затем возвращались;[30] или золотые и серебряные собаки, охранявшие дворец Алкиноя.[31] Еще более чудесными были золотые девы, наделенные разумом, речью и хитроумными знаниями, которые поддерживали своего создателя, когда он хромал из кузницы к своему креслу;[32] и, прежде всего, великолепные доспехи, созданные для Ахилла.[33] .

Посейдон, брат Зевса, имеет своим уделом море; но он появляется на Олимпе на советах богов. В "Илиаде" он энергично поддерживает ахейцев, несомненно, из гнева на троянцев, чей царь Лаомедон когда-то обманул его в плате, причитавшейся ему за строительство стен Трои;[34] в "Одиссее", разгневанный ослеплением своего сына Полифема, он удерживает Одиссея вдали от Итаки, пока, наконец, финикийцы не возвращают его домой. Тогда он в гнев превращает их корабль в камень.[35]

Таковы вкратце восемь великих богов гомеровских поэм. Из них Зевс, несомненно, первый, но в первом ряду также Афина и Аполлон; Гера и Посейдон занимают второе место; Гефест, Арес и Афродита принадлежат к третьему классу. Есть и много других божеств, но все они менее высокого ранга, например Гермес, чьи обязанности - это обязанности высшего слуги или посланника. Его посылают сопровождать царя Приама в шатер Ахилла, чтобы выкупить тело Гектора,[36] и он отправляется на остров Калипсо, чтобы попросить ее отпустить Одиссея.[37] Есть некоторые признаки того, что он уже является покровителем воров, как и слуг. Дионис и Деметра, столь известные в поздней Греции, еще не заняли место в олимпийском кругу. В эпосе нет и намека на мистерии и оргиастические культы, которые впоследствии имели огромное значение. Аид, брат Зевса и Посейдона, владеет мрачной обителью мертвых, где он правит с Персефоной в качестве царицы. Его туманное царство представлено то под землей, то далеко за пределами Океана. Но ни в одной из поэм Аид не принимает активного участия.

Кроме них, есть еще целый ряд божеств, некоторые из которых названы, но большинство не названы, и которые являются причиной всех явлений видимого мира. На самом деле гомеровский человек не мог представить себе мир природы, подчиняющийся законам, действие которых неизменно; напротив, он мог думать только об одушевленных существах как о причинах всех событий. Для него каждое явление было проявлением воли некоего божества; естественное и чудесное были едины.

Из этого беглого обзора гомеровских богов видно, что в эпосе мы не имеем полного и всесторонне организованного пантеона. Зевс считается верховным, но ему мешают и перехитряют его младшие члены олимпийского круга, даже когда они блокируют друг друга. На самом деле гомеровское представление о богах изобилует противоречиями, которые, однако, осознаются только учеными и критиками. С нашей современной точки зрения мы замечаем прежде всего моральные несоответствия. Зевс, хотя и стоит на страже справедливости, при случае обманывает и вероломствует, как, например, когда по просьбе Фетиды он насылает на Агамемнона обманчивый сон, побуждающий его дать бой, несмотря на то, что он не может быть успешным. [38] Именно Зевс виновен в том, что ахейцы и троянцы безропотно нарушили перемирие[39]; и можно привести еще множество примеров, иллюстрирующих его полную недостоверность. На его недостатке бытовой морали мне нет нужды останавливаться.

Однако следует напомнить, что в гомеровскую эпоху между моралью и религией не было почти никакой связи, если она вообще была. Религия связана с отношением человека к богам, мораль - с его отношением к ближним. Поэтому мораль в первую очередь развивается через социальные отношения и только потом соотносится с религией. У Гомера чувство социальных обязательств осознается гораздо острее, чем религиозных санкций. Кардинальные добродетели - храбрость, мудрость, любовь к дому и семье, гостеприимство. В деятельной жизни, наполненной войной, храбрость имеет первостепенное значение; с ее помощью завоевываются богатство, власть и почет. Для такой жизни необходимы практическая мудрость и даже хитрость. Высшая похвала - быть названным "первым в совете и первым в бою".[40] Елена превозносит Агамемнона как "и доброго царя, и могучего

воина".[41] Постоянные эпитеты в адрес Одиссея - "очень хитрый" (**πολύμητις**) и "человек многих приемов" (**πολυμήχανος**) - показывают, какие качества считались достойными похвалы. Однако Одиссей завоевал это отличие благодаря своему умению лгать и обманывать - эти приемы и в нашем мире считаются весьма похвальными, если они используются против врага, а иногда даже в качестве предосторожности. И все же, если наши современные взгляды не полностью совпадают с древними по этим пунктам, мы можем чувствовать только восхищение уважением к дому и семье, бескорыстной щедростью и всеобщим гостеприимством по отношению к незнакомцам, которые проявляют эпические герои.

В поэмах также высоко ценится личная честь. Оскорбление, нанесенное Менелая Парисом, который нарушил самые священные законы гостеприимства, уведя жену хозяина, стало причиной Троянской войны. Чтобы отомстить за это оскорбление, все ахейские князья объединились, как будто причиненное зло было их собственным. Бесцеремонный поступок Агамемнона, отнявшего у Ахилла пленную Брисею, вызвал тот гнев, который является первым словом "Илиады". Одиссея - это эпос личной воли, которая, торжествуя над всеми бедствиями, в конце концов страшно отомстила наглým женихам, которые сватались к жене Одиссея, пожирала его имущество, замыслила против его сына и в конце концов позорно оскорбили самого Одиссея. Наказание женихов - это победа справедливости над беззаконием, и оно имеет моральное значение, которое не было утрачено античностью.

В том, что я только что говорил, я уже подразумевал, что отношение человека к богам было не этическим, а ритуальным. Мы должны помнить, что, когда мы говорим о "грехе" или "сознании вины", мы предполагаем наличие самосознающего и самоисследующего человека. Гомеровский человек таковым не являлся; напротив, он был в высшей степени естественным, нерефлексивным и не осознающим себя. На самом деле гомеровская концепция греха затрагивает наши моральные представления едва ли более чем в трех точках. Пренебрежение клятвой, непочитание отца и матери, неуважение к чужестранцу и просителю были высокими преступлениями против небес и обрушивали на нарушителя божественный гнев. Но в целом грех - это неспособность признать абсолютную зависимость человека от бессмертных, воздать им должную честь, принести им надлежащую жертву и смиренно ходить по земле. Жертвоприношение - это дань, благодаря которой человек приобретает заслуги перед божеством; о таких заслугах жрец Хрис напоминает Аполлону в своей молитве в начале "Илиады":[42] "Услышь меня, владыка серебряного лука, ... если когда-нибудь я покрыл крышей храм, угодный тебе, или если когда-нибудь я сжег в твою честь жирные бедра быков или козлов, то исполни эту мою молитву". Агамемнон в напряжении битвы упрекает Зевса за то, что тот навлек на него нынешнее бедствие, несмотря на то, что он принес жертву на каждом алтаре, когда спешил в Илион;[43] и многие другие иллюстрации могут быть приведены. Неспособность принести жертву может привести к серьезному бедствию. Менелай, возвращаясь домой из Трои, не принес жертву перед выходом из Египта, поэтому ему пришлось вернуться с острова Фарос и исправить свою оплошность, после чего он легко завершил свое путешествие.[44] Когда Эней пренебрег Артемидой, она послала калидонского вепря, чтобы тот поразил его землю: "Артемиды с золотого трона послала на них чуму, разгневанная тем, что Эней не принес ей первые плоды своей богатой земли. Все остальные боги устроили свой пир гекатомб, и только дочери могущественного Зевса он не сделал подношения, то ли забыв, то ли не подумав об этом. Но в душе своей он проявил великое безрассудство".[45] И снова чума, посланная Аполлоном на ахейцев перед Троей, подсказывает Ахиллу, что бог может разгневаться за неисполнение какого-то обета или принесение гекатомбы.[46] Неудивительно, что просвещенный Платон испытывал ужас и отвращение к подобным

представлениям и осуждал этот вид поклонения как "искусство торговли" (**ἐμπτορικὴ τέχνη**).^[47] И все же гомеровская идея отношений между людьми и богами - идея, которая не полностью исчезла из современного мира, - основывается на представлении о том, что боги и люди принадлежат к одному общему обществу, в котором обязательства обязательны для обеих сторон.

Особенно следует избегать наглой гордыни; человек не должен чрезмерно кичиться собой; для него установлены определенные границы, которые он не должен преступать. Так Аякс встретил свою судьбу из-за дерзкой непокорности: "Так и избежал бы он своей участи, хотя и был ненавистен Афине, если бы не произнес дерзкой речи и не совершил великой глупости. Он сказал, что, назло богам, спасся из великого морского залива; но Посейдон услышал его громкую похвальбу. Сразу же взял он в свои могучие руки трезубец, ударил в Гирейскую скалу и расколол ее на две части. Часть осталась на своем месте, а часть упала в глубину - та часть, на которой Аякс сначала сидел и произносил свои великие глупости; теперь же она унесла его вниз, в огромное бурлящее море".^[48] Но Ахилл продемонстрировал достойное отношение к себе, обратившись к мертвому Гектору: "Лежи теперь мертвым; но свою гибель я приму, когда Зевсу и другим бессмертным богам будет угодно послать ее".^[49] Этот страх перед карой небесной, перед тем, что Эсхил и Геродот называют "завистью богов", долго сдерживал излишнюю болтливость и, несомненно, способствовал комфорту греческого общества. О магии, с помощью которой человек может принудить богов, у Гомера ничего не говорится; неполноценность смертных по отношению к бессмертным абсолютна.

Теперь мы можем рассмотреть гомеровский взгляд на жизнь после смерти. Эпическая психология не делала резкого различия между душой и телом; в целом тело отождествлялось с самим собой, а не с душой (**ψυχή**), которая после смерти человека отправляется в царство Аида. Там, в мире теней под землей или далеко в потоке Океана, существуют тени, бледные образы бывших людей; они не живут. Жалкие жалобы теней, обращенные к Одиссею в одиннадцатой книге "Одиссеи", показывают, насколько безнадежна их участь. Хотя Орион преследует диких зверей по невеселым равнинам асфodelей, а Минос держит свой золотой посох и вершит суд над мертвыми, все это недолговечно и гораздо меньше жизни. Часто цитируемые слова тени Ахилла подводят итог всему этому: "Не говори со мной о смерти, славный Одиссей. Ибо если бы я мог быть на земле, я предпочел бы быть слугой другого, бедняка, у которого мало имущества, чем быть властелином всех мертвых".^[50]

Здесь нет системы будущих наказаний или наград, хотя некоторые люди, как Титий, Сизиф и Тантал, побеждали в высших страданиях или получали высокие должности, как Минос, судья. Поэтому за пределами могилы для гомеровского человека не было ни надежды, ни удовлетворения. Только здесь, под светом солнца и в славе действия, эпический герой мог найти свою радость. В этом в немалой степени и кроется причина того пафоса, который время от времени поражает нас в поэмах. О человеке говорится как о самом жалком из созданий, самом слабом из всех существ, которых питает земля. Зло и страдания, посланные богами, - вот его удел, не приносящий облегчения в виде перспектив на будущее.^[51]

Давайте теперь подведем краткий итог тому, что мы до сих пор рассматривали вместе. Как я уже говорил в начале лекции, религия в гомеровских поэмах демонстрирует влияние условий, в которых эти поэмы были написаны. Предназначенные для ионийских князей Малой Азии, эмигрантов, потерявших поддержку, которую всегда дает местная привязанность, "Илиада" и "Одиссея" представляют те черты религии, которые были понятны повсеместно и имели универсальную привлекательность. Поэтому гомеровские боги имеют синтетический характер; они, как метко сказано, являются "составными фотографиями" местных Зевсов, Аполлонов, Афинов и так далее. Опять же, поскольку эпос предназначался

для развлечения, боги представлены не как далекие, а как человеческие и реальные; у них есть характеры и личности, которыми не обладали местные божества. Изображая их более человеческими, повторяя их ссоры, интриги, страсти и даже физические особенности, поэт не только развлекал свою беззаботную публику, но и приближал богов к людям; он делал их более удобными существами для жизни, даже если ими двигали прихоти и капризы. Их поклонение было жертвоприношением, связанным с пиром, который люди и боги разделяли в общем общении; считалось, что боги желают от человека подношений и услуг, как и человек желает общения с ними. Злобные божества, демоны земли, обряды избавления, с помощью которых человек пытается отвлечь гнев какого-то злобного или разгневанного существа, - вся огромная масса практик, безусловно, характерных для народной религии той эпохи, по большей части была опущена поэтом как не подходящая или неинтересная для его аристократической аудитории. Почти ничего не говорится о культе мертвых, за исключением, возможно, похорон Патрокла; заклинания упоминаются лишь однажды, а волшебные травы Цирцеи, с помощью которых она превратила спутников Одиссея в зверей, как и сама Цирцея, относятся к сказочной стране. Таким образом, гомеровская религия - это в основном социальная религия этого мира, солнечного света и действия.

Но если гомеровские боги и человечны, они все равно впечатляют; они обладают достоинством, которое проистекает из неизменного возраста и сверхчеловеческой силы; они задуманы величественно. Это было настолько верно, что, когда гомеровские поэмы стали популярной литературой, изучались в школах и были известны всем людям, они создали универсальную религию. Они также повлияли на типы, в которых греческие художники изображали своих великих богов. По преданию, когда Фидия спросил его соратник Панаен, какой тип он выбрал для своего Зевса в Олимпии, тот ответил гомеровскими строками: "Сын Кроноса говорил и кивал под темными бровями; и амброзные локоны царя спадали с его бессмертной головы, и он сотрясал великий Олимп".^[52] Такое впечатление произвела эта статуя после того, как простояла пять с половиной веков, что оратор Дио Хризостом сказал о ней: "Кто из людей совсем изнемог душой, кто испытал в жизни много бед и горестей и не может найти сладкого сна, тот, думаю, постояв перед этой статуей, забыл бы все беды и горести, которые бывают в жизни человека".^[53]

Однако мы должны признать, что духовный вклад гомеровских поэм в последующую Грецию был неизбежно меньше, чем художественный. Не нужно было вдохновенного барда, чтобы преподавать уроки о неполноценности человека перед богами и его зависимости от них, хотя это постоянно подчеркивается; но эпосы также прививают необходимость умеренности в поступках и словах; они учат, что Зевс является хранителем клятв и гостеприимства. Более того, они выражают полуреализованную веру в то, что Зевс - защитник всей справедливости; и они доносят до читателя тот факт, что человек должен заплатить за свой грех, к чему бы он ни был причастен. Но самый большой вклад, который эти поэмы внесли в последующую религиозную мысль, как ни парадоксально, был связан с тем, что они сделали своих богов настолько человеческими, ибо в свое время неизбежно следовало, что боги измерялись теми же стандартами добра и зла, которые применялись к людям. Это в конечном итоге облагородило представление человека о божественности, и он стал требовать от богов совершенства, соответствующего их бессмертной природе.

Геродот называет Гомера и Гесиода вместе великими теологическими учителями Греции. Но когда мы сравниваем позднего поэта с ранним, то обнаруживаем заметный контраст между ними. Гомер обращается к более раннему времени; его поэмы отражают славу той великолепной эпохи, когда ахейские князья, подобно Агамемнону в золотых Микенах, властно правили дома или на равнинах Трои сражались с божественными и человеческими

врагами. Гомер аристократичен, универсален, объективен, мало самосознателен, его почти не волнует происхождение богов и людей или возможные цели, к которым двигался мир. Гесиод был сыном земледельца, который, согласно преданию, пришел из Кима в Малой Азии в беотийский Аскр, расположенный на отроге Геликонского хребта рядом со святилищем муз. Когда Гесиод писал свои произведения, земля испытывала истощение от войн, приход более грубых племен с севера и запада захлестнул прежнюю цивилизацию, и как знати, так и крестьянам становилось все труднее жить. Эти условия нашли отражение в гесиодовской поэзии: она имеет дело с фактами, а не с фантазией; вместо великолепных драматических деяний людей и богов она заменяет их домашними пословицами, рассуждениями и нравоучительными рассказами. Гесиод самосознателен и рефлексивен. Он использует первое лицо, в то время как Гомер никогда не называет себя. Угрюмый сын земли, родившийся в мрачные дни, он - первый писатель Европы, который говорит от имени простого человека.

Две главные поэмы, носящие имя Гесиода, - "Теогония" и "Труды и дни". Первая посвящена происхождению мира и поколениям богов. Это попытка внести порядок в существующие мифы, просеяв и упорядочив их в систему. Материал Гесиод нашел готовым; его задача состояла в том, чтобы систематизировать и изложить его своей аудитории. "Теогония" - первое дошедшее до нас произведение европейской литературы, в котором излагается идея о том, что династии богов сменяли друг друга во времени: правление Урана уступило место власти Кроноса, которого, в свою очередь, сместил Зевс. Мы видели, что Гомер не занимался подобными вопросами, что в "Илиаде" и "Одиссее" встречаются лишь смутные упоминания о подобных идеях. Гесиод, однако, представляет другую эпоху и другой аспект греческого ума - стремление внести гармонию в разнообразные и непоследовательные сказания нынешней мифологии и таким образом сделать богов понятными для людей.

Богов "Теогонии" вряд ли можно назвать нравственными существами; напротив, большая часть представленной там теологии гораздо грубее, чем в "Илиаде" и "Одиссее". Некоторые из рассказов находятся на уровне примитивной мифологии, как, например, рассказ о том, как земля и небо были разделены и как оплодотворялась земля; другие содержат более оскорбительные элементы, как, например, рассказ о Кроносе, пожирающем своих детей, или о Зевсе, проглотившем свою жену Метис, когда она собиралась родить Афину, поскольку было суждено, чтобы ее ребенок был равен своему отцу в остроумии и хитрости. В целом поэт не подает признаков того, что он осознает, что это произведение может иметь моральное или религиозное значение. Слово "справедливость" (**δίκη**), столь часто встречающееся в "Трудах и днях", в "Теогонии" встречается лишь дважды. Женами Зевса последовательно становятся Мудрость (**Μῆτις**) и Право (**Θέμις**), а его постоянными спутницами - Насилие (**Κράτος**) и Сила (**Βίη**). Однако ни в том, ни в другом случае из этого не следует никакого морального вывода. Единственные существа, которым приписываются моральные функции, - это судьбы, "богини, которые посещают проступки людей и богов и никогда не прекращают свой страшный гнев, пока не нанесут тяжкое наказание грешнику".^[54] За исключением этого отрывка и еще одного, в котором описывается наказание богов за лжесвидетельство, "Теогония" менее этична, чем даже "Илиада" и "Одиссея", поскольку в них учитываются некоторые социальные санкции. Тем не менее, это произведение очень значимо и требует внимания, поскольку свидетельствует о критическом уме, который привел мифы в порядок, а также о том, что век Гесиода был рефлексивным.

Другая поэма Гесиода, "Труды и дни", имеет большое моральное значение. Своим названием она обязана тому, что в ней даются указания по различным видам занятий, а также содержится своеобразный крестьянский календарь. Подкупив судей, брат поэта Персес

лишил поэта причитающегося ему наследства. Этому несправедливому брату Гесиод адресует свою поэму, но постоянно поднимается от конкретного случая к общим моральным соображениям; действительно, этические уроки поэта приобретают силу, потому что начинаются с личного применения.

Труд, справедливость, правильные общественные отношения и благочестие по отношению к богам - вот основные темы "Трудов и дней". В самом начале поэмы Гесиод указывает на то, что на земле существует два вида борьбы или соперничества: добрые и достойные похвалы и злые. Злая вражда ведет к войне и раздорам, а добрая, заложенная Зевсом в самом порядке вещей, постоянно побуждает людей к труду. Гесиод любит подчеркивать ценность труда; в стихах он выразил естественное достоинство труда,

Εργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.

Труд - не позор, но лень - позор.[55]

Только постоянным трудом, говорит он, можно облегчить многие жизненные невзгоды; им завоевываются богатство и почет; трудящийся любим богами. Ленивый человек, напротив, испытывает голод, и его презирают боги и люди: "Боги и смертные одинаково негодуют на человека, который живет, не трудясь; по энергии он подобен бездушным трутням, ибо они, не трудясь, расточают и пожирают плоды труда медоносных пчел. Но ты (Перс) любишь всякий разумный труд, чтобы амбары твои наполнялись пищей в надлежащее время года".[56] К беднякам поэт, как и, видимо, его современники, не испытывал особого сострадания, поскольку считал бедность доказательством отсутствия промышленности, неспособности непрерывно трудиться с целеустремленным духом, что, по его мнению, является единственным способом, с помощью которого человек может приобрести удобства, придающие жизни достоинство. По его мнению, позор - это естественный удел бедняков, а самоуважение - собственность успешного труженика. Труд имеет для него божественное одобрение, это моральный долг, возложенный на людей богами. Только благодаря ему люди достигают не только материального благополучия, но и добродетели. "Я постигаю добро и расскажу его тебе, Перс, как бы глуп ты ни был. Злобы люди достигают легко и в большом количестве, ибо дорога к ней ровна и обитает она совсем рядом; но перед Добродетелью бессмертные боги поставили пот труда. Путь к ней долог и крут, а вначале и вовсе жесток; но когда человек достигает вершины, дальше он становится легким, как бы ни был труден".[57]

Уязвленный несправедливостью, которую причинили ему его несправедливый брат и продажные судьи, Гесиод, естественно, восхваляет справедливость (**δίκη**) в своем произведении. Он повторяет это слово снова и снова. Во имя возмущенной всеобщей справедливости он протестует против конкретной несправедливости, от которой он пострадал, но в своем обращении к этой теме он выходит далеко за рамки вопроса между ним и его братом и рассматривает справедливость в универсальной и впечатляющей манере. Он увещевает Перса: "Перс, прислушайся к справедливости и не позволяй процветать дерзости. Ибо дерзость губительна даже для смиренных; благородному нелегко вынести ее бремя, но он тонет под ее тяжестью, встречая гибель. Однако лучше идти по дороге, которая ведет в противоположную сторону, к справедливости. Справедливость в конце концов одерживает верх над наглостью; даже глупец знает это на собственном опыте".[58] Он настаивает на том, что зло вредит тому, кто его совершает, не меньше, чем тому, кто от него страдает: "Тот, кто причиняет зло другому, причиняет зло себе, а злой совет - самое большое зло для того, кто его дал".[59] И снова он учит, что даже если возмездие

приходит медленно, Зевс в конце концов совершает его: "В конце концов Зевс воздает по заслугам за несправедливые поступки нечестивца".[60] С другой стороны, Гесиод в известном отрывке с удовлетворением изображает процветание праведников: "Но для тех, кто выносит справедливые приговоры как чужеземцам, так и гражданам и никогда не отступает от справедливости, их город процветает, а люди в нем благоденствуют. Мир, питающий молодость, царит на земле, и никогда дальновидный Зевс не навлекает на жителей страшной войны. Людей, вершащих правосудие, никогда не посещают голод и горе, но они в добром расположении духа выполняют свои обязанности. Для них земля дает обильную пищу, дуб на горах приносит им желуди на самых верхних ветвях, а его ствол - жилище медоносных пчел; овцы имеют обильную шерсть, жены рожают детей, похожих на своих родителей. Праведники постоянно процветают в достатке; не уплывают они на кораблях, ибо плодovitая земля дает им свой продукт".[61]

Последнее предложение показывает, что торговля на кораблях ценилась меньше, чем сельское хозяйство. Причину следует искать не только в сравнительно неразвитом состоянии торговли, но и в самой природе этой торговли, какой ее видел поэт, ибо он вписывает торговлю в свой план довольно неохотно. Он знает, что море коварно и часто губит корабли и приводит к разорению; он считает, что только неумеренные желания и безрассудство людей склоняют их к риску пересечь воды и поставить все на карту, рискуя потерять и погибнуть. Более того, он считает моральным недостатком трансмаринную торговлю, даже если она приносит прибыль, поскольку человек может обогатиться за счет одной авантюры. Это не его идеал; скорее он хотел бы видеть материальное процветание, завоеванное долгим трудом и бережливостью, которые делают сельское хозяйство успешным.

Но вернемся к справедливости. Гесиод, как мы уже видели, делает ее основой всего отношения человека к своим собратьям; от справедливых действий и труда зависит все процветание; несправедливость вредит не только тому, кто ее совершает, но и тому, кто ее совершает, и в конце концов непременно влечет за собой наказание. Действительно, по мнению поэта, справедливость - это то, что отличает человека от низших животных: "Перс, вложи эти слова в сердце твое и внимай справедливости, а насилие забудь совсем. Ибо это сын Кроноса установил как правило для людей. Рыбам, диким зверям и крылатым птицам он предписал пожирать друг друга, так как среди них нет справедливости; человеку же он дал справедливость, которая, безусловно, лучше всего".[62] Тема справедливости в человеческих отношениях развивается в предписаниях быть добрым к страннику, просителю и сироте, уважать родителей, беречь чужое ложе и оказывать гостеприимство своим друзьям. Однако следует сказать, что социальная мораль Гесиода строго утилитарна, а не альтруистична; действительно, в его поэме есть что-то, напоминающее нам о максиме "Око за око, зуб за зуб", как, например, когда он пишет: "Если твой друг первым нанесет тебе обиду словом или делом, не забудь вернуть ему вдвойне; но если он снова приведет тебя в дружбу и согласится оказать тебе справедливость, прими это".[63] Но мы должны помнить, что это было почти универсальным учением среди греков вплоть до конца пятого века.

Справедливость, однако, - это не просто социальная добродетель между людьми; это главный атрибут Зевса, олицетворенный как его дочь и постоянная помощница: "Справедливость - дочь Зевса, прославляемая и почитаемая богами, владеющими Олимпом; и когда кто-либо причиняет ей зло извращенным обвинением, она тотчас же садится рядом с Зевсом, сыном Кроноса, и рассказывает ему о мыслях несправедливых людей, чтобы народ мог расплатиться за глупость князей, которые своими несправедливыми целями и кривыми речами отклоняют суды от правильного пути".[64] В деле защиты справедливости Зевсу

помогает не только его дочь, но и множество бдительных стражей, посредников, сообщающих о поступках смертных: "Трижды десять тысяч бессмертных слуг Зевса на богатой земле, которые наблюдают за смертными людьми. Облаченные в туман, они ходят по земле, наблюдая за справедливыми и несправедливыми поступками".[65] Справедливость не перестает рано или поздно воздавать за правильные и неправильные поступки; от нее и от бдительных посланцев Зевса нет спасения. Гомеровский человек признавал, что праведность лучше зла и что нечестивцам постоянно грозит наказание; но Гесиод в своих "Трудах и днях" идет несколько дальше Гомера, делая справедливость необходимым атрибутом как богов, так и людей.

Зависимость человека от богов естественным образом признается у Гесиода, как и в других местах, обязательствами жертвоприношения, возлияния и молитвы, поскольку это универсальные способы религиозного выражения. Поэт выдает несмысленный характер крестьянина тем, с какой беспечностью он говорит о том, что материальное благополучие - это цель всей религиозной жизни, а также справедливости: "По способностям твоим приноси жертвы бессмертным богам с лицом твоим чистым и неоскверненным и сжигай благородные бедренные кости; снова умилоствляй их возлияниями и жертвами, как когда ложишься, так и когда наступает священный свет, чтобы они имели сердце и разум, благосклонные к тебе; таким образом ты можешь купить чужую землю, а не свою".[66] И все же мы должны помнить, что это мышление торговца, как мог бы назвать его Платон, было достаточно распространено в Греции, что оно было обычной позицией официальной римской религии на протяжении всей истории Рима, и что оно не исчезло из мышления людей и сегодня.

В "Илиаде" и "Одиссее" зло, как и добро, исходит от богов. Этот простой факт признается неоспоримо. Но Гесиод ищет более глубокие истоки зла, которое он пессимистично рассматривает как вездесущее. История о Прометее и Пандоре отчасти содержит ответ поэта на эту вечную загадку. Миф был уже древним и знакомым всем. Когда-то люди жили без труда и без бед, но когда под предводительством хитрого Прометея они попытались обмануть Зевса, отняв у него большую часть принесенного в жертву быка, бог не дал им огня. Но хитрый титан похитил искру божественного огня и передал смертным. Зевс разрешил людям хранить огонь; с его помощью они создали все производства, но только ценой постоянного труда и борьбы. Прометея он сурово наказал. Чтобы отомстить смертным, он заставил Гефеста создать женщину, которую боги наделили всеми дарами, так что ее называли Пандорой. Она открыла кувшин со всяким злом, которое тут же разлетелось по всему человечеству. В нем остался только **Ἐλπίς** - слово, едва ли эквивалентное нашей Надежде, но скорее означающее "предчувствие несчастья". Это единственная чума, которой человек не подвержен.[67] Он вынужден страдать, будучи причастным к первородному греху Прометея, пожелавшего обмануть Зевса в причитающейся ему жертве. Такова священная история, предлагаемая в качестве объяснения присутствия зла на земле. Нам она кажется детской, да и Гесиода она не вполне удовлетворила.

Было дано второе объяснение совсем другого рода, которое на самом деле было глубокой попыткой проследить происхождение человека, а также объяснить его фактическое состояние.[68] Это история пяти возрастов человека, начиная с золотого века, в котором боги и люди жили вместе. Тогда смертные жили подобно богам, сердца их были спокойны, далеки от трудов и страданий, а земля сама собой давала им обильную пищу. Над ними царствовал Кронос. Но люди этого утопического века умерли в безболезненном сне, и наступил серебряный век под властью Зевса. По сравнению с предыдущим это был век вырождения, когда люди проявляли неуважение друг к другу и не приносили жертвы богам.

Зевс в своем гневе уничтожил этих смертных. Три оставшихся века - бронзовый, героический и железный - демонстрируют как упадок, так и прогресс. Люди бронзового века были свирепыми, дикими существами, неприступными в своей дикости. На смену им пришел лучший и справедливый род - герои, которые, однако, встретили свою судьбу в войне под семивратными Фивами или в Трое ради прекрасной Елены. И теперь они беззаботно живут на Островах блаженных. Наконец, Гесиод изображает свой собственный век - железный. Теперь люди уже не тратят свои силы на войны и сражения, но пришли к эгоистическому индивидуализму, "когда отец и дети не договорятся между собой, ни гость с хозяином, ни друг с другом, ни брат с братом, как прежде".[69] Но этот неограниченный эгоизм, который изображает Гесиод, предполагает интеллектуальную эволюцию за пределами той стадии, когда люди сражались массами, как в героические времена. Так достоверно и безжалостно он описывает свой собственный день. И все же поэт не лишен уверенности в том, что в железном веке есть как добрые, так и злые элементы; но в целом он впадает в уныние и восклицает: "Если бы я жил не в пятый век людей, а умер раньше их или родился позже".[70]

Так Гесиод берет древние мифы и своим гением заставляет их олицетворять этапы эволюции человека, нисходящие в моральном, но восходящие в интеллектуальном плане. Слабая надежда, выраженная в конце только что процитированного восклицания, показывает, что поэт видел возможность наступления лучшей эпохи, и в этом он проявил себя как пророк. Он, очевидно, не считал нынешний железный век вечным, но, возможно, в соответствии с циклической теорией мира, полагал, что века могут возвращаться и Золотой век вернется снова. Кроме того, хотя он рассматривает путь человека как в основном дегенеративный, он видит, что в нем также происходил интеллектуальный прогресс и развивалось право.

Когда мы переходим к вопросу о жизни после могилы, мы должны признать, что здесь Гесиод не опережает Гомера. Для простых смертных забвение в мрачных залах Аида кажется неумолимой гибелью. Лишь немногим, героям той далекой эпохи, божественная благосклонность позволила поселиться с свободными от бед сердцами на Островах блаженных.

Однако если рассматривать поэзию Гесиода в целом, то она свидетельствует о больших переменах по сравнению с миром Гомера. Она ясно показывает, что к седьмому веку до нашей эры человек пришел к самосознанию, что он пытается путем размышлений решить некоторые из самых глубоких проблем жизни и что он уже разработал моральный кодекс, требующий праведности от человека. Гесиод изображает нам более вдумчивое и более рефлексивное время, чем то, которое показал нам Гомер. Насколько значительными были эти перемены, я постараюсь показать в следующей лекции.

II ОРФИЗМ, ПИФАГОРЕЙСТВО И МИСТЕРИИ

Седьмой и шестой века до нашей эры были отмечены важными социальными, философскими и религиозными движениями. Из множества причин, которые привели к этим изменениям, наиболее легко проследить те, которые носят политический и экономический характер.

Форма правления, изображенная в гомеровских поэмах, - это та, в которой только царь и вельможи имеют право голоса. Более скромные люди собираются, чтобы выслушать решение немногих, которое, как ожидается, они примут без ропота. Лишь в одном случае простой человек, Терсит, осмеливается поднять голос против своих ставленников, и тогда он становится посмешищем для своих товарищей, а Одиссей заставляет его печально молчать. Но гомеровская организация общества постепенно была вытеснена аристократией, в которой власть богатства в конечном итоге претендовала на место рядом с родовой знатью. Развитие промышленности и торговли в Ионии и на материковой части Греции привело к появлению нового зажиточного класса, который стал соперником старой знати, чье богатство заключалось в стадах и землях. Политическая борьба, сопровождавшая эти изменения, была весьма поучительной для значительных групп граждан, которые тратили свои усилия на улучшение положения своего класса или самих себя, а не на поддержание преимуществ какого-то князя или знати. Таким образом, развивалось политическое и социальное самосознание. Когда короли были вытеснены аристократией, неизбежно возникли магистратуры, ограниченные по масштабам и срокам действия. Таким образом, развивался политический механизм и организация. Эти политические изменения и неспособность древних обычаев соответствовать новым социальным и экономическим условиям естественным образом привели к потребности в писаном законе, который один может быть основой справедливости и защиты. Поэтому мы слышим о многих "законотворцах" в Греции в седьмом и шестом веках до нашей эры, самыми известными из которых были Залевк из западных локрийцев, Харондас из Катана и Дракон из Афин, а примерно тридцать лет спустя за ними последовал Солон. Письменное право обычно становится воплощением правил для всех, а не только для одного класса, так что письменные кодексы ознаменовали собой долгий шаг в продвижении простого человека к равенству со знатыми. Правда, за аристократией во многих частях Греции позже последовало правление тиранов, но сами тираны способствовали развитию низших классов, от благосостояния и поддержки которых зависело существование тираний.

Из только что упомянутых мною законотворцев один принадлежал к Катане, греческому городу на Сицилии. Этот факт указывает на другое важное движение, которое требует нашего внимания. Я имею в виду основание колоний. Великая эпоха эллинской колонизации пришлась на период между VIII и VI веками, и в каком-то смысле была лишь продолжением той более ранней волны экспансии, которая привела греков на Кипр и к ближайшим берегам Малой Азии. Среди причин, которые привели к созданию колоний, главными, по-видимому, были недостатки земельной системы, из-за которых многие были лишены доли в своих родовых поместьях, политические условия, часто деспотичные, и торговля, которая теперь в значительной степени переходила в руки греков из-за бедствий, которые причиняли их бывшие соперники, финикийцы, своим восточным соседям. Из Мегары и Милета, из Халкиса и Эретрии хлынул поток жаждущих торговли, безземельных, нуждающихся, недовольных и авантюристов, которые в конце концов основали колонии по всему Средиземному и Эвксинскому морям. Между этими колониями и материнскими городами потек богатый поток транспорта; рост торговли стимулировал развитие мануфактур и рост благосостояния. В колониях с самого начала существовало большее равенство, чем в старых общинах, земельная система была более справедливой, и многие люди скромного происхождения пришли к богатству и власти. Кроме того, с путешествиями и успехом в новых сообществах происходило расширение сознания, ощущение силы, приобретенной благодаря процветанию, что всегда можно наблюдать в подобных условиях. Эти события оказали свое рефлекторное влияние на общество материнских городов, и как на родине, так и в колониях произошли те политические и социальные изменения, о которых я говорил выше. Но самым важным результатом этих событий для нашего рассмотрения стал тот факт, что благодаря им

у большого количества людей пробудилось самосознание и начался первый период индивидуализма в Греции.

Когда люди приходят к самосознанию, имеют досуг и безопасность, которыми наслаждались во многих греческих городах этого времени в результате улучшения социальных и экономических условий, они находят не только возможность, но и повод для размышлений. Так было и в наш период. Люди начали думать и задавать вопросы о себе и окружающем их мире, размышлять не только о политическом и социальном мире, в котором они жили, спрашивать, каково их место в нем, но и еще глубже вникать в смысл вещей. Они обсуждали с самими собой вопросы, касающиеся богов, природы и справедливости их правления; и, что особенно важно для нашего сегодняшнего интереса, они начали спрашивать, откуда пришли люди и куда они идут. Одним из великих памятников этого периода являются "Труды и дни" Гесиода, о которых я говорил в своей последней лекции. Также важно помнить, что седьмой и шестой века были эпохой так называемых Семи Мудрецов, которым приписывались многие нравственные наставления, ставшие в Греции почитаемыми пословицами. Эти изречения, как и произведения Гесиода и гномических поэтов, свидетельствуют об эпохе растущей рефлексии.

В седьмом веке Иония контролировала торговлю между Азией и Европой. Ее главным центром был Милет. Здесь в первой половине шестого века до нашей эры зародилась греческая философия, лидерами которой были Фалес, Анаксимандр и Анаксимен. С скромная задача, которую они поставили перед собой, была не что иное, как разгадка мироздания. Их философские взгляды не представляют для нас особого интереса, но факт огромной важности заключается в том, что впервые в Греции появились люди, чьи размышления заставили их смело взяться за решение всей проблемы природы, включая человека, и предложить решения, полностью расходящиеся с традиционными взглядами. Это философское развитие было одним из результатов тех факторов, которые мы рассматривали, - факторов, которые породили также новые этические и религиозные движения, которые непосредственно касаются нас.

С появлением Греции в седьмом веке из темных веков, последовавших за микенской цивилизацией, мы видим, что некоторые верования, выраженные или только намекнутые в гомеровских поэмах, выходят на поверхность, а религиозные идеи, привнесенные извне, проявляют себя. Например, культ мертвых почти обойден молчанием гомеровских поэм. На погребальном костре Патрокла Ахилл принес кувшины с маслом и медом, зарубил коней, собак и двенадцать троянских юношей^[71]; но больше нигде в "Илиаде" такое жертвоприношение не упоминается. Точно так же в "Одиссее" единственный случай подобного жертвоприношения встречается в описании посещения Одиссеем границ царства Аида, чтобы посоветоваться с тенью прорицателя Тейресия, где говорится, что он вырыл квадратную яму, налил в нее тройной хризмы, а затем после молитвы и клятвы пустил в нее кровь барана и черной овцы, чтобы привлечь тени.^[72] Однако из археологических и других свидетельств мы знаем, что поклонение мертвым было распространено в Греции с минойских и микенских времен на протяжении всей античности. Церемониальное очищение, примеров которого у Гомера немного - и ни один из них не является магическим, - теперь кажется обычным делом, поскольку понятие нечистоты связано со многими условиями и действиями, требующими искупления. В качестве иллюстрации можно привести изменение настроения в отношении убийства. В гомеровских поэмах убийство не приносило загрязнения ни убийце, ни его земле; но в циклических эпосах, которые датируются седьмым и шестым веками до нашей эры, кровавая вина требовала искупления, как и в поздних трагедиях. Так, в "Эфиопике" Ахилл отправился на Лесбос, чтобы очиститься

от пятна убийства Терсита. Важную роль в развитии и проведении обрядов очищения играл оракул Аполлона в Дельфах. Там развивалось, более того, с неизвестного периода развивалось, чувство оскверненности и необходимости очищения. Однако в этот момент я снова должен сказать слово предостережения. Мы должны помнить, что мораль развивается медленно. Несомненно, от морали седьмого века далеко до платоновского определения нечистого человека как того, чья душа низменна, или до девиза, который в более позднем веке был начертан над входом в святилище Эскулапа в Эпидавре: "Благочестие состоит в святых мыслях". Мы должны помнить, что для человека седьмого и шестого веков грех и очищение были в основном, если не полностью, церемониальными вопросами, а его представление о будущем счастье было в значительной степени материальным. Но последствия его чувств были велики в будущих веках.

Другие явления седьмого и шестого веков требуют нашего внимания в данный момент. В предыдущей лекции мы видели, что взор гомеровского человека был прикован к этому миру с его победами и поражениями, что он рассматривал великолепные действия на поле боя и мудрые советы в собрании князей как высший удел человека и его высшее счастье. В потустороннем мире нет наград, сравнимых с наградами этой жизни; самое большое благо, на которое человек мог надеяться в будущем, - это то, что его подвиги здесь могут стать предметом воспевания для грядущих поколений. Страдания он считал необходимыми для достижения высшей цели. "Воля Зевса была исполнена" - вот объяснение, за пределы которого человек не мог выйти; он должен находить утешение в том единстве, которое эта мысль давала миру. Отсюда проистекает тот пафос и печаль, которые вновь и вновь поражают нас в Гомере. Но новый век искал облегчения, переводя взгляд с этого мира на следующий и ожидая там вознаграждения и баланса, которые делают жизнь справедливой и полной; для него будущая жизнь служила спасением от страданий нынешнего существования. Более того, под влиянием разнообразных воздействий, которые я попытался описать выше, люди начали осознавать единство, которое, по-видимому, лежит в основе разнообразия феноменального мира. Это и есть проблема философии. Правда, ранние греческие философы посвятили себя главным образом материальному миру, частью которого они считали человека; но в религии появилась тенденция к пантеизму, который видел за множеством божеств одного всеобъемлющего бога. Кроме того, не было недостатка в мыслителях, которые бились над вопросом о том, как человек может привести себя в соответствие с единством мира. Поэтому, несмотря на индивидуализм этой эпохи, мы видим в ней и век мистицизма, который является полной противоположностью индивидуализма. Мистик всегда в большей или меньшей степени верит в то, что, уничтожив то, что отличает человека от его собратьев, то есть искоренив личность через уничтожение страстей или через некое экстатическое состояние, которое выводит человека из самого себя, человек может достичь единения с Богом и, следовательно, спасения. Эта вера может привести даже к религии без богов, или же она может быть связана с верой в божественность. В Греции эти тенденции не были полностью развиты в течение значительного времени, но мы можем видеть, что в седьмом и шестом веках жажда будущего счастья, желание спасения и мистические средства его достижения уже были мощными элементами греческой мысли. Они проявлялись по-разному; один из выходов для религиозной тоски был найден в религии Диониса, особенно в том виде, в каком она была включена в верования орфической секты.

Дионис появился в греческой религии поздно. Как мы уже видели, у Гомера он не был членом олимпийского круга. Мифология сохранила множество историй, свидетельствующих о противодействии, которое оказывалось его поклонению по мере распространения по Греции. Новичок, как Арес и Музы, был фракийцем. Его поклонение было привнесено иммигрантами и постепенно распространилось на юг. По всей видимости, культ этого бога

был занесен в Грецию не одной волной иммиграции и не одним путем. Фивы и Орхомен в Беотии были ранними центрами поклонения богу, откуда впоследствии было оказано влияние на Дельфы. В Пелопоннесе, вероятно, Арголис принял нового пришельца первым. Еще до того, как бог утвердился в Южной Греции, он, возможно, был доставлен на Крит прямо со своей северной родины. Божество знали на островах Эгейского моря, в городах Малой Азии и, в конце концов, в отдаленных колониях. В Аттике традиция гласила, что его первый дом находился в сельских владениях, в частности в Икарии, где американцы раскопали его святилище более двадцати пяти лет назад. Вероятно, первые правители Афин приняли бога в городе, но именно Писистратиды особенно благосклонно отнеслись к его поклонению и дали ему дом на южной стороне Акрополя, где в пятом веке были представлены все славы аттической сцены.

Новый бог стал богом всего живого, растений, деревьев, низших животных, а также человека. Короче говоря, он был божеством природы, чья смерть проявлялась в мертвой растительности зимой, а возрождение - с наступлением весны. Его оргиастические обряды, несомненно, первоначально, по крайней мере частично, были призваны воскресить мертвого бога. Но во всех подобных религиях есть тенденция видеть в возрождении мертвого бога залог будущей жизни человека. Легко пробуждается надежда, что как растительность, чья жизнь исчезает в земле, возрождается весной, так и человек, чье тело также лежит в земле, может быть возвращен к новой жизни. Дионисийский миф излагал историю смерти и возрождения бога. Вполне естественно, что люди чувствовали, что если они смогут обеспечить единение с богом, потерять себя в божественном, они тоже смогут обрести бессмертие. Геродот рассказывает, что среди фракийских народов геты верили, что люди после смерти отправляются жить со своим главным божеством под землю.^[73] Такую надежду на бессмертие Дионис принес с собой из своей фракийской родины.

Поклонение этому богу было совершенно не похоже на поклонение олимпийским богам. Под его влиянием его почитатели, в основном женщины, в божественном безумии покидали свои дома и повседневные дела, чтобы бродить по диким горным склонам, одетые уже не в обычную одежду, а в шкуры диких зверей, их струящиеся волосы были связаны плющом и диким брионом. В своем возбуждении они не замечали времени и места, их не ограничивали обычные ограничения человеческих сил и чувств. Дикая музыка стимулировала их оргиастические танцы; в исступлении они отрывали живых существ от конечностей и пожирали сырую капающую плоть, призывая при этом бога по имени. Это безумное веселье продолжалось до тех пор, пока участники не падали в изнеможении на землю.

Мы можем хорошо понять, как все это шокировало первых эллинских зрителей, и почему, став греческим богом, Дионис утратил большую часть своей дикой фракийской природы и более дикие элементы своего культа. В это смягчение, несомненно, внес свой вклад Дельфийский оракул. Однако несомненно, что экстатические обряды были известны на горе Китарон и на высотах Парнаса вплоть до позднего времени. В других местах, большинстве случаев, эксцессы культа были сдержаны и упорядочены законом. Греки поняли, что в диких дионисийских празднествах есть нечто большее, чем экстравагантное безумие. Одержимый адепт на мгновение освобождался от запутанных сетей повседневной жизни, на короткое время обретал новые, сверхчеловеческие силы, предвкушая бессмертие. Не в последнюю очередь он становился единым целым со всей природой, объединившейся для поклонения единому богу. Этот побег из повседневной круговерти человеческих дел, это стремление к единению с божеством постоянно проявлялись в разные времена и при разных условиях; как мы все знаем, они приводили к необычайным религиозным вспышкам как в языческие, так и в христианские века.

Дионис появился также как бог вина. В оживлении и возвышении человека, которое дает умеренное употребление вина, грек видел божественную тайну. Конечно, такое использование вина в точности параллельно использованию гашиша и других наркотиков в религиозных целях, а экстаз, вызываемый музыкой и танцами, хорошо известен в истории религии как средство введения отдельных людей или целых компаний в прямое общение с духами или в союз с богом.

Теперь легко понять, что эта идея о том, что душа может быть отделена от тела и соединена с богом, подразумевает две вещи: во-первых, веру в различие между душой и телом, которое противопоставляет их друг другу, и, во-вторых, веру в божественную природу человеческой души. Первая из них впервые в греческой мысли утвердила концепцию двойного эго, двойного "я", значение которой трудно переоценить. Мы будем заниматься этим вопросом на протяжении всего нашего рассуждения. Второе облегчило людям объяснение источника и судьбы души и указание средств, с помощью которых душа должна быть освобождена для поиска своего естественного предназначения. Возможность того, что душа, вырвавшись из тела во время дионисийского безумия, может соединиться с богом, может стать богом, так что оргиастическому поклоннику дается божественное имя **βákχος**, - это показывало путь, которым человек может обеспечить себе бессмертие. Он должен освободить свою божественную душу от тела, чтобы в конечном итоге она могла наслаждаться своей божественной жизнью, не стесненной земными узами, и вечно быть с богом.

Согласно дионисийскому мифу, который, естественно, сильно отличается в деталях, бога преследовали титаны - враждующие силы, противостоящие Зевсу; в своем бедственном положении Дионис превращался в различные формы, в конце концов, в быка, которого титаны разорвали на части и сожрали. Но Афина спасла сердце и отдала его Зевсу, который проглотил его. Так появился новый Дионис. Титаны в конце концов были уничтожены молнией Зевса, а их прах развеян по ветру. Вы сразу же заметите параллель между этим мифом о Дионисе и мифами об Осирисе, Аттисе и Адонисе. Все они - боги, которые умирают и снова живут, и таким образом становятся богами жизни и смерти, божествами, через которых человек обретает уверенность в собственном бессмертии. В мифе о Дионисе вы также заметите, как древнейшие и грубейшие элементы объединяются с довольно продвинутой попыткой разобраться с проблемами мира, в частности с проблемой зла. Против благодетельного божества, или божеств, выступают Титаны, силы зла.

Миф стал основой духовных верований и мистических церемоний, а также центром движения, которое мы называем орфизмом. Кто был основателем Орфея, мы сказать не можем. Древние знали его как фракийца, музыканта-мага, а также как жреца Диониса. В народной традиции музыкант затмевал жреца. Тем не менее, его считали основателем вакхических или дионисийских обрядов. Истину мы никогда не узнаем, но несомненно то, что в шестом веке, возможно, из-за второй волны дионисийской религии, возникло движение, в котором религия Диониса была одухотворена и облагорожена, и в котором посвящение, церемониальная святость в этой жизни, стала главной задачей как средство обеспечения бессмертия, которое должно было последовать. Однако это движение, которое, возможно, было стимулировано чувством неудовлетворенности традиционной религией, было лишь одним из ярких проявлений общего мистицизма, который проявлялся во многих формах в течение шестого века. Пифагорейство было тесно связано с ним. Действительно, некоторые считают орфизм лишь собирательным названием для мистицизма того времени.

Наши сведения о начале и самых ранних формах орфизма скудны и в основном являются поздними. Но учитывая влияние, которое орфические идеи оказали в пятом веке, например, на Пиндара, Эмпедокла и Платона, не говоря уже о последних неоплатониках, мы вправе считать эту секту очень значимой. И у нас есть основания относить к шестому веку доктрины, которые последовательно излагаются нашими свидетелями, особенно Эмпедоклом и Платоном, так что с должной осторожностью мы можем с некоторой уверенностью использовать и фрагментарную орфическую литературу.

Мы не знаем, где зародился орфизм. В самой Греции выдающимися центрами были Дельфы, Фивы и Афины; в большой Греции - Кротон на юге Италии, Камарина и Сиракузы на Сицилии. Некоторые считают родиной движения южную Италию и, в частности, город Кротон; возможно, они правы, ведь традиция повествует о трех великих орфиках при дворе Писистрата. Это были Зопир из Гераклеи, Орфей из Кротона и Ономакрит, который входил в комиссию, которая, как говорят, упорядочила гомеровские поэмы по приказу афинского тирана. Какова бы ни была истинность этой традиции в деталях, важно, что двое из трех были родом из Южной Италии, а имя одного из членов комиссии, Орфея, указывает на то, что он был посвященным. Однако литературным центром, если можно так выразиться, распространения орфизма стали Афины.

Орфическая религия отличалась от народных религий тем, что имела свод верований и метод жизни. Несомненно, верования секты расширялись и изменялись из века в век, но орфики имели единство, отдаленно сравнимое с христианскими церквями. Об организации братств нам мало что известно, но, вероятно, они были слабо связаны друг с другом, подобно религиозным объединениям, известным нам с более поздних времен. Мы также не можем сказать, были ли орфики многочисленны. Скорее всего, нет; но в любом случае их мистерии и учения были важными и влиятельными; они привнесли новые идеи, которым суждено было произвести глубокие изменения в греческой религиозной мысли.

Разнообразные детали гротескных орфических теогоний нас сейчас не интересуют. В основных чертах они были схожи с теогониями Гесиода и других авторов, но их важность для нас сейчас заключается в том, что они демонстрируют пантеизм, противоположный распространенной политеистической теологии того времени; они пытаются показать, что божество едино и универсально под любой формой или видом. Этому универсальному божеству они дают имя то Зевса, то Диониса, величайшего из детей Зевса; иногда его называют также Загреем. Некоторые орфические стихи четко выражают эту пантеистическую мысль: "Один Зевс, один Аид, одно Солнце, один Дионис, один бог во всем".^[74] И снова: "Зевс был первым, Зевс сверкающей молнии - последним; Зевс - глава, Зевс - середина; от Зевса все произошло. Зевс был основанием земли и звездного неба; Зевс был мужчиной, Зевс - невестой бессмертной; Зевс - дыхание всех вещей, Зевс - порыв пламени неутомимый; Зевс - источник моря, Зевс - солнца и луны; Зевс - царь, Зевс вспыхивающей молнии - начало всех вещей. Ибо он скрывал все и вновь выводил их из своего священного сердца на радостный свет, творя чудеса"^[75].

Вы помните, что в мифе о растерзании Диониса титанами эти силы зла были сожжены в пепел громовым ударом Зевса. Согласно одной из версий истории, человек формируется из этого пепла, который содержит элемент божественного, принятый в себя титанами, когда они пожирали бога. Таким образом, человек имеет двойную природу: душа его божественна, дионисийская, тело - злое, титаническое. На орфической табличке, найденной в могиле на юге Италии, душа заявляет: "Я - дитя земли и звездного неба, но род мой - с небес. Это вы знаете сами". Здесь мы имеем полное выражение двойственности человека: его тело земное, а душа - небесного происхождения. Низвержение души произошло из-за греха;

переносимая ветром - как говорит о себе Эмпедокл, "изгнанник от бога и скиталец", [76] она вошла в тело, в тюрьме которого была обречена жить до тех пор, пока не освободится. Климент Александрийский, цитируя пифагорейца Филолая V века до н. э., сообщает: "Древние богословы и провидцы свидетельствуют, что для наказания душа связана с телом и погребена в нем, как в могиле". [77] Это представление о теле как о тюрьме или гробнице души использовал Платон, как мы увидим в одной из последующих лекций.

Поэтому надежда человека, по мнению орфиков, заключается в освобождении от тела, титанического элемента его природы, чтобы дионисийская часть, его душа, могла быть свободной и необузданной. Однако человек не может по собственной воле избавиться от тела физическим актом, ибо круг предписан необходимостью.

После смерти душе было суждено перейти в Аид, а затем, после пребывания там, в другое тело, и так далее. Эта участь была результатом греха. Чтобы ускорить этот процесс и избежать зла, "завершить цикл и получить передышку от греха", необходимо было пройти определенный жизненный путь, который и был определен орфическим учением. Требования орфической жизни по большей части кажутся нам тривиальными и абсурдными. Очевидно, требовалось воздержание от плоти, за исключением, возможно, некоторых священных праздников; этот запрет, конечно, был обусловлен доктриной метемпсихоза. По той же причине не допускались кровавые жертвоприношения. Запрещалось употреблять яйца и бобы, поскольку эти продукты ассоциировались с поклонением мертвым; погребение в шерстяной одежде также было неправильным. Помимо этих табу существовали определенные обряды, о которых мы получаем лишь намеки. Существовали литургии, инициации, магические заклинания, которые, кажется, показывают, что со временем был разработан по крайней мере сложный ритуал. Все это было средством, с помощью которого душа могла очиститься от греха, обрекавшего ее на темницу тела и преследовавшего ее из воплощения в воплощение.

После смерти, как я уже говорил, душу ожидало возрождение в Аиде, но пребывание в Аиде, как и земная жизнь, было периодом награды или наказания: "Те, кто праведны под лучами солнца, после смерти получают более мягкий жребий на прекрасном лугу у полноводного Ахерона..... Но те, кто творил зло и дерзость под лучами солнца, спускаются под водной равниной Коцита в холодный Тартар". [78] Таким образом, пребывание в Аиде было периодом наказания и очищения, как и сама жизнь была периодом покаяния. Продолжительность этого промежуточного пребывания в Аиде задумывалась, возможно, как тысяча лет. В любом случае через положенное время душа вступала в новое воплощение, которое, очевидно, определялось невиновностью или виновностью ее прежней жизни. Перерождение не всегда происходило в человеческой форме, о чем свидетельствуют орфические стихи: "Поэтому изменяющаяся душа человека в циклы времени переходит в различные существа: иногда она входит в лошадь, ... снова в овцу, затем в птицу, которую страшно увидеть; снова она имеет вид собаки с тяжелым голосом, или как холодная змея ползет по земле". [79] Поэт-философ Эмпедокл утверждал, что до своего нынешнего существования он был "юношей, девой, кустом, птицей и морской рыбой". [80] Так душа металась от рождения к смерти и снова к рождению. О тех, кто был виновен в самых тяжких грехах, Эмпедокл говорит: "Есть оракул Необходимости, древнее, вечное постановление богов, скрепленное сильными клятвами: когда один в грехе запятнает свои руки убийством или когда другой, вступая в распри, поклянется ложно, они становятся духами, которым уготована долгая жизнь, которые обречены трижды по десять тысяч сезонов скитаться вдали от блаженных, рождаясь в течение времени во всех видах смертных существ, перемещаясь по трудным путям жизни. Ибо мощь воздуха гонит их к морю, и море извергает их на землю, и земля несет их к лучам

яркого солнца, и солнце бросает их в вихри эфира. Один принимает их от другого, но все их ненавидят. Из этого числа даже я теперь, изгнанник от бога и скиталец, ибо я доверился безумным распрям".[81] Количество реинкарнаций, насколько нам известно, не было определено, хотя, очевидно, десять тысяч лет считались пределом этого процесса для обычной души. Вероятно, считалось, что для нечестивцев нет конца перерождениям, но они обречены на вечное повторение своей судьбы; или же они обречены на бесконечное наказание без перерождений.

Но вы можете спросить, какова же конечная судьба очищенной души? На этот вопрос мы тоже не можем дать исчерпывающего ответа. По-видимому, считалось, что душа, лишенная наконец всего земного и порочного, впервые становится по-настоящему свободной и живой. На орфических табличках четвертого века до нашей эры, найденных в Южной Италии, мы читаем такие слова торжествующей души: "Я вырвался из скорбного, изнуряющего круга, я вступил с жаждой в желанное кольцо. Я перешел в лоно госпожи, царицы нижнего мира". И приветствуется в ответ: "О счастливый и благословенный, ты станешь богом, а не смертным".[82] Очевидно, очищенная душа оставила позади землю и Аид. Здесь нет и намека на поглощение богом, нет идеи нирваны. Дух греческой мысли требовал, чтобы индивидуальность души была сохранена. Несомненно, орфики придумали все возможные виды рая, многие из которых носили самый материалистический характер. В самом деле, Платон упрекает некоторых из них в том, что они считали будущее счастье вечным пьяным кругом.

Для грешников же были уготованы муки самого страшного рода: они не только лежали в грязи и нечистотах, но и подвергались воздействию ужаснейших тварей, которые разрывали их жилы. Одним словом, орфический ад был не менее ужасен физически, чем средневековый и более поздний христианский, который в немалой степени был унаследован от орфиков.

Прежде чем перейти к рассмотрению других движений шестого века, давайте вкратце подведем итоги вклада орфиков в греческую религиозную мысль. Прежде всего, они определенно переместили взгляд человека с этого мира на мир потусторонний. У Гомера, как мы видели, этот мир предлагал все, на что человек мог надеяться; но для орфиков, как и для преданных сектантов всех искупительных религий, этот мир был неважен по сравнению с другим, в котором он должен был осуществить свои самые заветные желания. Орфики снова подчеркивали двойственность человека, рассматривая его как божественную душу, заключенную в грешном теле. Божественность души они сделали мотивом религиозной жизни, целью которой было освобождение духа человека от греха, посещающего его в темнице плоти. Тем самым они положили начало тенденции к религиозному аскетизму, которую христианство должно было резко подчеркнуть по прошествии тысячи лет. Учение о божественной природе души они также положили в основу своей веры в бессмертие души; ведь если душа божественна, она должна быть вечной. Кроме того, насколько мы можем судить, они ввели идею внутриутробного греха, за который должна понести наказание индивидуальная душа. Нет нужды приводить аргументы, чтобы показать внутреннюю важность этих идей; в дальнейшем мы будем иметь возможность наблюдать их значение в греческой религиозной мысли.

Менее ценным само по себе, но не менее устойчивым, как мы все еще можем видеть в нашей собственной христианской церкви, было представление о том, что только посвященные, которые посредством очистительных обрядов были приняты в священную ассоциацию, могли надеяться на спасение. Союз с божественной природой и будущее блаженство, таким образом, ставились в зависимость от таинств, а не от добродетели. Действительно, не стоит

полагать, что здесь, как и в мистериях в Элевсисе, изначально существовало требование добродетельной жизни. Но разум и пробудившееся этическое чувство греков рано начали требовать от посвященных соблюдения признанных норм морали, как показывают уже процитированные отрывки; и не приходится сомневаться, что в свое время большинство различных мистерий способствовало этической жизни. Однако неизбежная тенденция в обратном направлении дала о себе знать, и появилось множество орфических шарлатанов и шарлатанок, обещавших спасение всем, кто пройдет дешевые обряды их инициаций.

Теперь мы должны взглянуть на современное и родственное движение - я имею в виду пифагорейство, которое, вероятно, уже появилось в мыслях многих из вас.

Невозможно определить, учился ли орфизм у Пифагора или Пифагор у орфизма; но кажется вероятным, что Кротон уже был орфическим центром, когда около 530 года до н. э. Пифагор из Самоса после долгих странствий основал там ассоциацию, которая объединила в себе доселе неизвестные религиозные и философские цели. Возможно, Пифагор присоединился к какой-то уже существовавшей группе орфиков и вдохновил ее своими политическими и философскими интересами. В любом случае, его общество, противостоявшее демократическим нравам Кротона, со временем стало достаточно значимым, чтобы к нему относились с подозрением и вынудили переехать в Метапонтум; в конце концов, его члены были рассеяны, неся свои доктрины по всему греческому миру.

Наши знания о философских идеях самого Пифагора весьма скудны. Ясно, что в отличие от эмоциональных орфиков он был заинтересован в интеллектуальных занятиях, особенно в математике; большего мы сказать не можем; нас интересуют скорее этические и религиозные взгляды и практика основанного им общества. Это общество уделяло большое внимание этической дисциплине, строгому образу жизни, так как конечная цель была идентична цели орфиков - спасение и освобождение от греха. Подобно им, пифагорейцы также придерживались доктрины переселения душ. Их правила предписывали простоту в еде, редкое употребление мяса, воздержание от употребления бобов и яиц. Но гораздо важнее была дисциплина, которая предписывалась для ума и души. Претендента на вступление в братство сначала подвергали испытанию, чтобы определить его пригодность. Неофита обязывали к молчанию и послушанию. "Мастер сказал это" было для него достаточным аргументом. Члены братства посвящали себя размышлениям, самоанализу, поиску истины. Их высшей целью было "следовать за богом". Хотя пифагорейцы больше, чем орфики, обращали свой взор на этот мир, они также имели большое религиозное значение. Они подчеркивали двойственность человека, моральные обязательства личности и особенно возможность обучения и очищения души, и таким образом помогли создать духовное наследие для последующих веков.

Теперь я хочу обратить ваше внимание на третье проявление мистической тенденции этой эпохи. В четырнадцати милях к северо-западу от Афин, между плодородной равниной и морем, расположен древний город Элевсис, центр самых важных мистерий в Греции. Всем нам знакома история Деметры - богини, чью дочь, Персефону или Коре, унес бог нижнего мира. Согласно гомеровскому гимну Деметре, мать в поисках дочери скиталась по всей земле, соблюдая пост. В облике старухи она пришла в Элевсис, где ее нашли дочери царя Келеоса, которые отвели ее в свой дом. Там ее ласково приняли и назначили кормилицей для младенца - сына царя. Под ее присмотром ребенок процветал и чудесно рос, потому что

совершенно тайно Деметра помазала его амброзией, дышала на него и лелеяла в своем лоне. По ночам она прятала его, "как клеймо в огне...", ибо хотела бы навсегда избавить его от старости и смерти".

Но царица увидела ее и вскрикнула от ужаса. Богиня разгневалась, но тем не менее пообещала славу нетленную; она объявила: "Я - почтенная Деметра, величайшее благо и радость как для бессмертных, так и для смертных. Пусть все люди построят мне могучий храм и алтарь под вашим городом и его отвесной стеной, над Каллихором на отроге. А обряды я сам предпишу, чтобы здесь и впредь вы могли должным образом совершать их и умиротворять мою волю". Так были построены храм и алтарь богини, но она все еще оплакивала свою потерянную дочь. В своей печали она задержала зерно в земле, и все пахота человека была тщетной, так что род человеческий почти исчез с лица земли, если бы не Зевс, который вмешался и наконец вернул Персефону матери - но не навсегда. Перед тем как покинуть дом мертвых, Плутон заставил ее съесть гранатовое зерно, с помощью которого она обязывалась вернуться под землю. Поэтому две трети года она проводила со своей матерью на земле, приходя "когда земля расцветала благоухающими цветами", но возвращаясь к владычице мертвых, когда цветы увядали, а трава увядала перед наступлением зимы. Тогда Зевс призвал Деметру присоединиться к бессмертным богам на Олимпе, но прежде чем она ушла, "она быстро подняла зерно с плодородной земли, и вся широкая земля была усыпана листьями и цветами. И пошла богиня учить царей, вершащих правосудие, Триптолема и Диокла возницу, могучего Эвмолпа и Келеоса, вождя народа. Им она показала порядок своих обрядов и все свои тайны, святыне, которые никто не может преступать, исследовать или узнавать. Ибо великое проклятие богов сдерживает речь людей. Счастлив тот, кто из людей, живущих на этой земле, видел эти вещи! Но тот, кто непосвящен в эти священные обряды, кто не имеет в них доли, никогда не сравнится со смертью в тенистом мраке". Так гласит гомеровский гимн Деметре, который был сочинен, по общему мнению ученых, в седьмом веке до нашей эры.

Таким образом, мы видим, что еще до написания этого гимна миф был полностью разработан в Элевсисе. Там Деметра, Коре и Плутон занимали свое место, и с ними были связаны некоторые героические личности. Храм и алтарь двум богиням уже существовали, и проводились мистерии, которые давали тем, кто мог их видеть и участвовать в них, гарантию лучшей участи в смерти, чем та, на которую мог надеяться непосвященный. Дата, когда были установлены эти мистерии, не может быть определена. Здесь не место для подробных рассуждений ученых, но, похоже, они существовали уже в восьмом веке и, вероятно, восходят к гораздо более отдаленной древности; однако ни у Гомера, ни у Гесиода нет упоминаний о них. В своей самой ранней форме они, очевидно, состояли из определенных религиозных церемоний, связанных с сельским хозяйством, с помощью которых мертвое зерно вызывалось к жизни весной. Зерно и земля, из которой оно произрастало, почитались как мать кукурузы, Деметра, а затем, в результате естественного для таких религий развития, богиня удвоилась, и рядом с Деметрой появилась дева Коре. В культе этих богинь появились различные обряды - посты, очищения, ночные бдения; возник миф, объясняющий ритуал и отношения двух богинь, с которыми рано ассоциировался бог мертвых; так появилось нечто похожее на историю, описанную в гомеровском гимне. Сельскохозяйственный праздник постепенно превратился в праздник с глубоким смыслом, участвуя в котором, человек получал гарантию будущего счастья. Чудесное чудо возрождения растительности, зерна, которое умирает в земле и возрождается к жизни, часто служило основанием для стремления человека к возрождению своей собственной жизни, как заверение в надежде на бессмертие. Так боги и богини земледелия или растительности, которая растет, умирает и

снова растет, стали для людей повелителями жизни и смерти, как мы уже видели на примере Диониса.

Английское слово "мистерия" в этой связи несколько вводит в заблуждение. В греческом смысле мистерия - это тайный ритуал, к которому могут быть допущены только те, кто предварительно прошел обряд очищения или испытательный срок. Такова, например, христианская Евхаристия, к которой свободно применялось греческое слово **μυστήριον**. После соответствующего ритуала посвящения, через который неопит проходит под руководством одного из посвященных и знатоков, он может принять участие в тайных представлениях, которые, как считается, наделяют его особой силой или вводят его в близкие и привилегированные отношения с божеством.

Первоначально фестиваль в Элевсисе принадлежал знатной элевсинской семье или, возможно, двум семьям. В седьмом веке Элевсис был присоединен к Аттике; недалеко от города был построен Элевсинион, святилище Деметры Элевсисе, а привилегия участвовать в празднике была, по-видимому, предоставлена всем афинянам. В шестом веке мистериям особенно способствовал тиран Писистрат, построивший новый зал посвящения, который был разрушен персами во время их великого нашествия. При Писистрате мистерии, возможно, были открыты для всего эллинского мира. В V веке широкая формула приема гласила: "Тот, кто имеет чистые руки и говорит на нашем языке". Элевсис разделял славу величайшего периода Афин, и даже во времена афинской слабости и упадка мистерии сохранили большую часть своего древнего престижа. Многие римляне, включая некоторых представителей императорского дома, были инициированы, и популярность Элевсиса сохранялась вплоть до третьего и четвертого веков. Юлиан Отступник в молодости прошел здесь инициацию. В 364 году император Валентиниан I запретил все ночные празднества, в том числе и в Элевсисе, но когда проконсул Ахейский заявил, что народ не может жить без мистерий, он ослабил свой запрет в том, что касалось их. Тридцать два года спустя Аларих разрушил святилище, и его долгая история, начавшаяся до истории, казалась закрытой. Однако Элевсис остался верен Деметре: несмотря на иконоборческие тенденции греческой церкви, жители продолжали поклоняться изуродованной древней статуе богини как святой Деметре, пока в 1801 году англичане Кларк и Криппс не перевезли ее на нынешнее место в музей Фицуильяма в Кембридже.

Мистерии находились под общим руководством царя-архонта и его помощников в Афинах, но должностные лица по-прежнему выбирались из двух священных семейств - Эвмолпидов и Сериков. Из первого выбирался высший чиновник, иерофант, который занимал свой пост пожизненно. Только он имел право показывать или объяснять тайные предметы и церемонии. Следующие три жреца были взяты из кериков и, как и иерофант, избирались пожизненно; это были факелоносец, *dadouchos*, который нес священный факел во время жертвоприношений и очищений, жрец-алтарь и священный глашатай, *hieroceryx*. Кроме этих четырех высших должностных лиц, мы знаем о значительном количестве низших жрецов и жриц, глашатаев и светских чиновников, которые нас сейчас не касаются.

Будущий посвященный обращался к кому-нибудь из священной элевсинской семьи, чтобы тот выступил в роли мистагога и провел его через предварительное очищение, которое, по-видимому, было идентично тому, которое применялось для очищения любого нечистого человека; после этого мистагог должным образом представлял новичка чиновникам и рекомендовал его как подходящего человека для посвящения. Существовало две степени тайных обрядов: в первой послушники проходили инициацию и становились *mystae*; во второй они становились *epoptae*, теми, кому были даны особые откровения, не гарантированные *mystae*.

Каждый год проводилось два празднования мистерий: одно в Агрее, пригороде Афин, в месяце Антестерион, что примерно соответствует нашему февралю-марту, и большее празднование в Элевсисе в Боэдромионе, нашем сентябре. Прежде чем попасть в Элевсис, посвященный обычно должен был принять участие в меньшем празднике. Большой праздник длился восемь или девять дней, с пятнадцатого по двадцать второе или двадцать третье число месяца Боэдромион. В первый день участники собирались перед Расписным портиком в Афинах, чтобы выслушать официальное провозглашение, в котором чиновники приказывали всем нечистым людям и всем иностранцам удалиться и предписывали хранить тайну всем, кто должен был принять участие в празднике. Шестнадцатое число было днем очищения, когда участники омывались в море; семнадцатое и восемнадцатое были праздниками в Афинах, во время которых приносились различные жертвы; так что только девятнадцатого числа праздничная процессия отправлялась в Элевсис, неся изображение Иакха, формы младенца Диониса. Хотя длина Священного пути составляет менее четырнадцати миль, у святынь было сделано столько остановок, что Элевсис был достигнут только к вечеру. Церемонии там продолжались три дня и ночи. Многим божествам приносили жертвы и подношения. В память об охоте Деметры за своей дочерью почитатели ночью бродили по берегу с зажженными факелами, а в конце, подобно богине, прервали пост, выпив священный отвар из муки и воды. Завершением праздника было торжество в Большом зале, где около трех тысяч человек могли разместиться на сиденьях, выстроившихся в ряд по всем четырем сторонам. Здесь было два вида представлений: одно - для мистов, которые впервые наблюдали за праздником, другое - для более опытных, ерортов. Что происходило в зале, нам неизвестно; однако мы можем предположить общий характер празднеств. Они состояли из "сделанного", **δρῶμενα**, и "сказанного", **λεγόμενα**. Первое вполне может означать некую мистериальную пьесу или спектакль, в котором были представлены события из мифа, например, изнасилование и выздоровление Коре, траур Деметры, рождение ребенка Иакха и так далее. Климент Александрийский рассказывает: "Део и Коре стали лицами в мистической драме, и Элевсис со своим факелоносцем празднует скитания, похищение и печаль".^[83] Из этого и других замечаний можно сделать вывод, что разыгрывалась какая-то простая мистериальная пьеса или перед глазами компании представлялись *tableaux vivants*. В любом случае ничего замысловатого не было. Священные предметы, несомненно, были выставлены на обозрение, и, очевидно, некоторые из зрителей брали их в руки. Формула: "Я постился, я выпил зелье, я взял его из ларца и, отведав, положил в корзину, а из корзины в ларец"^[84] дает намек на некие таинства, но сейчас мы не можем четко определить их природу. Не было ни проповедей, ни увещаний. В лучшем случае "сказанное" было простым ритуалом или объяснением выставленных предметов. Возможно, звучала музыка и пение. В последний день фестиваля два кувшина наполнили водой и поставили один на востоке, а другой на западе большого зала. Затем их переворачивали со словами: **ὕε κύε**, "дождь", "зачатие".^[85] Здесь мы имеем дело с древним сельскохозяйственным ритуалом, магией, призванной обеспечить обильные дожди и процветание урожая. Аналогичным обрядом было торжественное выставление колоса зерна как символа надежды посвященных.^[86]

Мы неизбежно задаемся вопросом о том, какова была природа обучения этим мистериям. На самом деле, скорее всего, обучения было мало, если вообще было. Жизнь за пределами могилы, безусловно, считалась само собой разумеющейся. Мистический ритуал состоял лишь из некоторых простых символических церемоний и представлений, которые каждый посвященный мог интерпретировать в соответствии со своими собственными впечатлениями. Зрители были настроены на определенный лад; праздник затрагивал их эмоции, а не интеллект. Поэтому Аристотель говорит: "Посвящаемые не должны ничему учиться, но на них нужно воздействовать и вводить их в определенный душевный

настрой".[87] Это мы можем понять на примере христианской мессы, которая, наполненная богатейшим смыслом для набожного католика, для другого может показаться бессмысленной.

Хотя у нас нет оснований полагать, что в Элевсисе существовало официальное обучение, у нас есть множество свидетельств убеждений посвященных. Они явно наслаждались душевным покоем и счастьем и верили, что в будущей жизни их блаженство будет обеспечено, и что они смогут танцевать в священном танце, в то время как непосвященные будут несчастны. Как обещает гомеровский гимн Деметре: "Блажен тот из смертных, кто видел эти обряды". [88] А Пиндар в начале пятого века провозгласил: "Счастлив тот, кто видел эти вещи, а потом спустился под землю. Ибо он знает конец жизни и ее начало, дарованное Зевсом".[89] Софокл тоже говорит: "Трижды благословенны те, кто видел эти обряды, а затем отправился в дом Аида, ибо только они имеют там жизнь, а все остальные - только горе".[90] В "Лягушках" Аристофана хор мистов поет: "Ибо только у нас есть солнце и святой свет, у нас, прошедших посвящение и живущих с друзьями и незнакомцами с почтением к богам".[91] И, наконец, я хотел бы предложить вам свидетельство надписи, сделанной в третьем веке нашей эры элевсинским иерофантом: "Воистину, славна та тайна, за которую поручились благословенные боги, ибо смерть для смертных - не зло, а благо".[92]

В Пелопоннесе были основаны филиалы Элевсинских мистерий, из которых наиболее известен нам по длинной надписи, счастливо сохранившейся в Андании в Мессении.[93] Но оно никогда не соперничало с Элевсинским. Из других мистерий, относящихся к раннему периоду, Самофракийские были наиболее важными и влиятельными, уступая лишь Элевсинским. Геродот говорит нам, что самофракийцы получили эти мистерии от пеласгов; среди современных ученых вошло в моду считать два мужских божества, которым там поклонялись, Каберои, финикийскими по происхождению; но каким бы ни был источник, из которого они возникли, в период, когда они известны нам, ни боги, ни мистерии не выдают чужеродных элементов. С Кабейрой ассоциировались Деметра и Коре, а в целом мистерии, похоже, напоминали Элевсинские. Как и везде, посвященные были двух степеней, *mystae* и *ерортае*; были "сделанные вещи" и "сказанные вещи", и гарантия безопасности здесь и в будущем была одинаково сильна. Филиалы были основаны, в частности в Фивах, уже в середине шестого века до нашей эры.

Заметьте, что мистерии нисколько не мешали вере в многочисленных богов народной веры или их поклонению. Следует также отметить, что здесь не меньше, чем в Орфизме, проявлялась церковная исключительность: надеяться на спасение могли только те, кто прошел инициацию и причастился таинств. Однако к концу V века Элевсинские мистерии приобрели моральное значение, о чем свидетельствует только что процитированный отрывок из "Лягушек" Аристофана. Несколько лет спустя Андокид в своей речи "О мистериях" обратился к своим присяжным, напомнив им, что цель их посвящения - наказать нечестивцев и спасти тех, кто не совершил ничего плохого.[94] Тем не менее, несомненно, было достаточно оснований для саркастической шутки Диогена, который спросил: "Неужели разбойник Патаэцион должен иметь лучший жребий после смерти, чем Эпаминондас, только потому, что он был посвящен?" [95]

Теперь мы рассмотрели три проявления мистицизма, который стал заметным в шестом веке до нашей эры - орфизм, пифагорейство и Великие мистерии. Мы видели, как возникло новое религиозное чувство, обратившее мысли людей к следующему миру и будущему счастью. Это счастье орфики и пифагорейцы пытались обеспечить предписанным образом жизни, церемониальными очищениями и таинствами. Мистерии также предлагали гарантию через инициацию и участие в священном ритуале. В каждом случае верующим внушалась

уверенная надежда, но не разумом, а церемониями и эмоциональными переживаниями. Философия еще не была объединена с религией.

III РЕЛИГИЯ У ПОЭТОВ ШЕСТОГО И ПЯТОГО ВЕКОВ ДО Н.Э.

В предыдущей лекции мы рассмотрели различные проявления мистических тенденций, которые развивались в Греции в течение седьмого и шестого веков до н. э. Теперь мы должны вернуться назад и спросить, какие свидетельства мы имеем от поэтов этих веков относительно хода развития морали и религии. На смену эпической поэзии Гомера и дидактическим стихам Гесиода пришли элегические, ямбические и мелические поэты. Индивидуализм эпохи, дух размышлений, политические перемены, личные амбиции и страсти - все это нашло отражение в их стихах. Призывая их в свидетели своего времени, мы должны помнить, что свидетельства, которые они могут предложить, лишь случайны и часто частичны; что они отражают темперамент аудитории, а также взгляды поэта. В этом, собственно, и заключается наше главное основание для обращения к ним, ибо, хотя поэты могут быть лидерами мысли, далеко опередившими свое время, современное слушание им обеспечено только тогда, когда слушатели сочувствуют идеям, которые они выражают. Следует также помнить, что мы располагаем по большей части лишь фрагментами поэзии этого времени, сохраненными в виде цитат, и поэтому не можем составить адекватное суждение о целом.

Однако, изучив те скудные остатки, которыми мы располагаем, мы обнаруживаем, что в целом мало что свидетельствует о прогрессе в морали и религии после Гомера и Гесиода. Представления о богах в основном гомеровские, за исключением того, что Зевс играет более значительную роль в божественной экономике, чем у Гомера. В "Илиаде" и "Одиссее", как мы видели, ему часто мешают и перехитряют другие боги, некоторые из которых порой кажутся почти равными ему. Но у поэтов седьмого и шестого веков воля Зевса неоспоримо верховна. Ни один бог не надеется успешно противостоять ему; все остальные играют второстепенные роли. В самом деле, не будет лишним сказать, что здесь мы имеем развитое чувство единства мира, хотя поэты этого времени отнюдь не достигли положения философов и не дошли до настоящего пантеизма. Но все же прогресс налицо: не только Зевс верховенствует, но и Зевс и судьба теперь более тесно отождествляются, так что между ними нет конфликта, который мы наблюдали в гомеровских поэмах.

Из всей поэзии, дошедшей до нас из шестого века, элегические стихи, переданные под именем Феогниса, демонстрируют наибольшую рефлексию. Сам поэт был аристократом из Мегары, который около середины века был изгнан в результате жестокой борьбы между аристократической и демократической партиями. Большая часть стихов, которыми мы располагаем, обращена к юноше Кирну и носит дидактический или гномический характер. Поэт берется научить своего друга правильному поведению в жизни, так что стихи в основном состоят из правил жизни, адаптированных к различным ситуациям и имеющих универсальный характер. Хотя, вероятно, верно, что многое из того, что проходит под именем Феогниса, написано не им самим, в целом характер стихов таков, что мы можем с большой долей уверенности использовать их для иллюстрации мысли и духа его эпохи. Ксенофонт,

отзываясь об этом поэте, несколько преувеличил истину, сказав, что его не волнует ничего, кроме добродетели и порока, и что его поэзия - это трактат о человеке, подобно тому как любитель лошадей пишет трактат о лошадях.[96]

Феогнис, как и Гомер, учит, что от богов исходит все - и добро, и зло. Он утверждает, что ни один смертный не может быть ни богатым, ни бедным, ни плохим, ни хорошим, если он не божественный. Он советует своему молодому другу молиться богам, потому что они обладают всей полнотой власти и без них нет ни благословений, ни несчастий для людей.[97] Аналогичное мнение выражает Симонид, настаивающий на том, что никто, ни государство, ни смертный человек, никогда не достигал добродетели без богов;[98] также Архилох, который в стихах, подражаемых Горацием столетия спустя, увещевает своего слушателя полностью довериться богам и напоминает ему, что часто боги возвышают людей, которые в результате несчастия оказываются распростертыми на черной земле, и часто они низвергают тех, кто очень благополучен.[99] И снова он заявляет, что от Зевса исходит все для смертных, и что никто не должен удивляться чудесам, которые Зевс совершает.[100] На самом деле, начиная с Гомера, поэты считают Зевса и других богов источником всего сущего, как добра, так и зла. Лишь позднее доктрина о полной ответственности человека за свой грех вытесняет эту раннюю точку зрения.

Вполне естественно, что Феогнис и его современники смотрели на судьбу человека с пессимизмом, превосходящим гомеровский. Оглядываясь вокруг, они видели повсюду зло, добрых - страдающими, злых - преуспевающими. Их угнетала слабость человечества, поэтому их стихи, посвященные человеку и его судьбе, действительно мрачны - настолько, что в одном из отрывков Феогнис заявляет, что в действительности ни один смертный, на которого светит солнце, не является по-настоящему счастливым. И снова он утверждает, что человек не может предвидеть будущее, ибо труднее всего, говорит он, узнать конец еще не свершившегося дела, узнать, как бог доведет его до конца; перед глазами людей расстилается туман, и у смертных нет возможности проверить и испытать исход будущего.[101] Поэт испытывает глубокое отчаяние, размышляя о том, что для смертных невозможно никакое знание или предвидение, а боги все совершают по своей воле; и поскольку надежды на воспитание добродетели в людях мало, то лучше было бы вообще не рождаться и никогда не видеть ярких лучей солнца. Но поскольку этого не может быть, то удачлив тот, кто быстрее всех войдет в Аид, и над ним будет насыпана высокая насыпь земли.[102] Есть и другие отрывки, которые показывают, что положение человека не считалось полностью безнадежным. Есть призыв к гордости за себя, выражение мнения, что бедность - это испытание для человека, которое имеет тонизирующее звучание. Поэт говорит, что нищета выявляет никчемного человека и превосходного, когда на них обрушивается нужда в деньгах, ибо ум хорошего человека, чьи мысли всегда правы в его сердце, думает только о справедливости.[103] В другом месте он уверяет своего юного друга, что у хорошего человека всегда с собой остроумие и мужество, будь то в беде или в удаче. Но если бог дарует изобилие и богатство низкому существу, то оно в своей глупости не сможет сдержать свою подлость.[104] И снова поэт увещевает свою собственную душу: "Терпи, душа моя, хотя ты и терпишь невыносимые страдания от рук нечестивых"; он просит ее не огорчаться и не гневаться из-за несчастий и бедствий, не обвинять друзей и не подбадривать врагов неудачами: "Ведь смертному человеку нелегко избежать роковых даров богов, даже если он погрузится в самую глубину пурпурного моря или даже если мрачная тень Тартара удержит его".[105] Таким образом, мы видим, что поэт, несмотря на свой пессимизм и осознание тягот и несправедливости мира, все же призывал своего юного друга противостоять им в том же духе, в котором позже стоики, такие как Марк Аврелий, призывали себя к терпению.

Хотя в мире, каким его видят поэты VI века, Зевс верховенствует, а боги являются источником всех вещей для смертных, их правление, тем не менее, основано на справедливости, которую боги любят и которая является их главным атрибутом. Справедливости противопоставляется дерзость (**ὑβρις**), которую ненавидят и за которую хотят наказать. Архилох обращается к Зевсу-отцу, заявляя, что он правит небом, наблюдает за всеми делами человека, как низменными, так и законными, и заботится даже о дерзости и справедливости среди диких зверей.^[106] Государственный деятель Солон уверяет афинян, что их город никогда не придет в упадок вопреки воле и намерениям Зевса и бессмертных богов, что гибель городу могут принести только сами граждане, несправедливый дух вождей народа, чья могучая дерзость принесет им великие страдания. Как и Эсхил, Солон верит и учит, что дерзость в конце концов должна потерпеть поражение и что Справедливость, которая в тишине знает все, как настоящее, так и будущее, воздаст по заслугам в свое время.^[107] В другом отрывке Солон останавливается на том, что богатство, к которому стремятся с наглостью, быстро приводит к гибели, и в поразительных стихах сравнивает начало разрушения с искрой, вылетающей из небольшого костра, сначала слабой, но в конце концов уничтожающей все; так же и результаты наглости, обрушивающейся на смертных, ибо Зевс видит конец всего: Как ветер внезапно в весеннюю пору быстро рассеивает тучи, будоражит море и производит разрушения над зерноносной землей, достигая самого неба, крутого дома богов, и заставляет снова появиться светлое небо и сияющее солнце далеко осветить богатую землю, так что не видно больше облаков; так и месть, исходящая от Зевса. Зевс не спешит гневаться каждую провинность, как смертный человек, но тот, у кого злое сердце, никогда не ускользает от его внимания, а в конце концов полностью уничтожается.^[108] Можно было бы привести аналогичные отрывки из других поэтов, которые свидетельствуют об углублении того чувства неотвратимости наказания, которое впервые было выражено у Гесиода.

Однако проблемы зла и справедливости богов не были удовлетворительно решены для Феогниса и его современников. В двух ярких отрывках он критикует Зевса, говоря: "Дорогой Зевс, я удивляюсь тебе, ибо ты правишь всем, имея трижды великую честь и великую власть, и ты хорошо знаешь ум и волю каждого человека, и твоя собственная власть превыше всего, о царь. Как же получается, сын Кроноса, что разум твой сохраняет нечестивцев и праведников подвластными одному и тому же жребию? Обратится ли разум одного из них к благоразумию, или другого, уповающего на несправедливые поступки, - к дерзости, - нет различия ни у богов, ни у смертных; и нет такой дороги, по которой можно было бы идти и угождать богам".^[109] Во втором отрывке его упрек еще острее от формы его выражения: "Отец Зевс, да будет воля богов, чтобы дерзость была удовольствием нечестивых, и да будет их благоволение, чтобы тот, кто замышляет нечестивые дела в сердце и мыслях, не считаясь с богами, сам платил за свое нечестие; И чтобы глупость отца не вредила впоследствии детям; и чтобы дети несправедливого отца, которые сами имеют справедливые цели и уважают твой гнев, сын Кроноса, те, кто с детства любят справедливость вместе со своими согражданами, не расплачивались за дерзость своих сыновей. Я хотел бы, чтобы такова была воля благословенных богов. Но, как водится, тот, кто творит зло, спасается бегством, и зло берет на себя другой. Как же это справедливо, Царь Бессмертных, чтобы человек, не причастный к несправедливым делам, сам подвергался несправедливому обращению?"^[110] Здесь мы имеем не только признание того факта, что грехи отцов переходят на детей даже в третьем и четвертом поколениях - истина, которую Солон изложил ранее^[111] - но и протест против несправедливости этого.

Таковы некоторые из противоречивых высказываний о морали, справедливости и религии, которые мы находим среди фрагментов этих ранних поэтов. Противоречия, которые они

демонстрируют, не должны нас удивлять, ведь мы, как я уже говорил, опираемся на фрагменты, написанные на разные темы и по разным поводам; поэту запись неизбежно несовершенна. Мы также не должны полагать, что поэты этого времени пришли к более четким концепциям в отношении этих фундаментальных вопросов, чем мыслители более позднего времени; проблема зла, справедливость божественной экономики, процветание злых и страдания добрых - это вопросы, которые все еще озадачивают людей, как и более двадцати пяти веков назад.

Но давайте теперь обратимся к поэтам пятого века, прежде всего к Пиндару, Эсхилу и Софоклу, чьи произведения дошли до нас в значительной части. Это были поэты, чье положение и гений делали их самыми верными свидетелями самых высоких мыслей Греции, и особенно Афин в тот славный период ее господства со времен Персидских войн до Периклея. Поэзия Пиндара и трагиков по своей природе была связана со служением богам. Первый писал оды победителям, прославившимся на великих народных праздниках в честь Зевса, Аполлона и Посейдона, или слагал гимны и паэны в честь божеств. Трагики ставили свои пьесы для представления на великом празднике Диониса. И все же здесь, как и везде, мы должны быть осторожны, поскольку не всегда оправданно приписывать поэту те чувства, которые он вкладывает в уста своих ораторов. Цель трагика была прежде всего художественной. Правда, его собственные убеждения неизбежно накладывали отпечаток на его творчество, но все же он никогда не становился проповедником. Он имел дело с традиционным материалом, который мог несколько видоизменять, но в значительной степени его темы были определены за него. Тем не менее, как в хоровых песнях, так и в отдельных речах есть множество отрывков, которые, безусловно, отражают собственные мысли поэта или его интерпретацию взглядов, которых придерживалась его аудитория. Сама сила личности, которой обладали Эсхил, Софокл и Еврипид, не позволяла им не озвучивать свои собственные концепции, причем без ущерба для поэтической цели. Творчество Пиндара лежало в разных областях, но он не меньше, чем трагики, помогал интерпретировать и формировать моральные и религиозные чувства своей аудитории.

Пиндар родился около 522 года до н. э. в знатной семье близ Фив в Беотии, но принадлежал ко всей Греции. Он писал в первой половине пятого века, когда влияние предыдущего столетия было еще сильно на умы людей, и он также разделял великий стимул, который дала грекам победа их страны над персами. О его личной преданности богам у нас есть множество свидетельств. Часть своего состояния он потратил на посвящения в Фивах. Там во втором веке нашей эры путешественник Павсаний увидел три статуи, установленные поэтом: одну в честь Аполлона, другую - Гермеса, а третью, работы знаменитого скульптора Каламиса, которая стояла в святилище Зевса Аммона. Азиатской Кибеле и новому аркадскому Пану Пиндар воздвиг святилище перед собственной дверью; туда, как он сам рассказывает, по ночам приходили фиванские девы и пели свои гимны.^[112]

Пиндар на протяжении всей своей жизни демонстрирует всепроникающее влияние Гомера как в своем представлении о богах, так и в своем стиле. Он не порывает с гомеровским антропоморфизмом, и его божества подчиняются нуждам и желаниям смертных, но его концепция благородна, поскольку его боги могущественны и постоянны, а люди преходящи и слабы: "Один род у людей и богов; от одной матери у нас дыхание жизни. Однако по силе мы совершенно различны: ибо человек - ничто, а медный небосвод пребывает, дом вечно непоколебимый. И все же мы несколько похожи на бессмертных ни возвышенным умом, ни природой; однако ни днем, ни ночью мы не знаем, какой путь наметила для нас судьба"^[113].

Сила и знание богов на самом деле полны и совершенны; они не являются ограниченными созданиями гомеровского пантеона. Им принадлежит вся власть, так что они с легкостью

вершат дела, превосходящие человеческие ожидания. Их могущество может вызывать у человека удивление, но "ничто не кажется невероятным";[114] и во второй "Пифийской оде" поэт пишет: "Бог приводит в исполнение все цели по своему желанию. Он обгоняет даже крылатого орла и обходит дельфина в море; он низвергает многих гордецов, даруя другим славу, которая не стареет".[115] А в девятой пифийской оде он обращается к Аполлону следующим образом: "Ты, знающий конечную судьбу всех вещей и все пути к ним; все листья, которые земля распускает весной, и все пески, взбиваемые волнами в море и реках и порывами ветров; ты хорошо видишь будущее и то, когда оно наступит".[116]

Боги Пиндара, таким образом, мудры и всемогущи. Временами он проявляет некоторую склонность к пантеизму, поскольку говорит о боге или божестве в общем смысле, как если бы его разум представлял божественную природу единой, так что божества больше не были несколькими богами, но, как бы, были связаны вместе в общем божественном единстве. Но мы не должны обманывать себя, думая, что эта пантеистическая тенденция была совершенно четко развита в Пиндаре или что он порвал с политеизмом. Скорее, он представлял себе божество как нечто, представляющее себя во многих лицах, разнообразных богах традиционного пантеона. Если мы примем за подлинный фрагмент, сохраненный Климентом Александрийским,[117], в котором поэт спрашивает "Что есть Бог?" и отвечает "Все", мы вряд ли можем думать, что это пантеистическое определение означает нечто большее, чем универсальная причина; если, конечно, оно не является результатом орфического пантеизма. Но каковы бы ни были взгляды Пиндара на единство божественного, его учение о могуществе богов очевидно. Он предупреждает людей, что они не могут надеяться избежать бдительного ока богов: "Ибо если человек надеется избежать внимания богов, когда совершает что-либо, он ошибается".[118] Более того, Пиндар учит, что боги, хотя и даруют людям добро и зло, подобно гомеровским божествам, тем не менее являются справедливыми и правдивыми существами, которые вознаграждают праведных и благоговейных и наказывают нечестивых: "Блаженство людей, испытывающих благоговение, живет дольше, но тот, кто соединяется с нечестивыми целями, не преуспевает вовек".[119]

Истина также принадлежит богу: она - "дочь Зевса", "основа добродетели". Об Аполлоне сказано, что он "не держится за ложь".[120] Здесь мы видим большой прогресс по сравнению с гомеровскими представлениями о божестве. В этом отношении Пиндар не отличается от Гесиода, который, как мы видели, впервые дал поэтическое выражение идее, что справедливость является атрибутом и служанкой Зевса.

С этими более высокими взглядами на божество согласуется и отношение Пиндара к мифам. Грубые элементы он оставляет в стороне, считая их недостойными богов. Иногда он открыто протестует, как, например, в первой олимпийской оде, где он заявляет, что не будет относиться к истории о Пелопсе традиционным способом, который заставил Тантала предложить плоть своего сына на обеде, данному бессмертным: "Я буду говорить иначе, чем те, кто был до меня. Я не могу назвать ни одного из благословенных богов каннибалом".[121] Этот бунт против существующих форм мифов был вызван отчасти его верой в нравственное совершенство божества, отчасти - его моральным чувством по отношению к человеку. Его правилом было, как он сам говорил, что человек должен говорить о богах только хорошее, и он избегал приписывать божествам то, что было бы подлостью для людей. Так, в пятой Немейской оде он не захотел рассказывать о братоубийстве героев Пелея и Теламона, а резко оборвал свое повествование, так же как с негодованием отверг позорные истории, рассказанные о Тантале. Кроме того, Пиндар подвергал разумной проверке мифы и религиозные верования, с которыми ему приходилось иметь дело; среди нескольких версий, которые он находил актуальными, он признавал, что некоторые должны быть ложными, и

поэтому старался отделить добро от зла, контролировать традиции своего народа и таким образом практиковать свободную критику в своих работах.

О природе греха Пиндар, как и греки в целом, считает, что всякий раз, когда человек переходит границы, установленные между смертным и богом или между человеком и его ближними, он тем самым становится грешником. Чрезмерность - это та форма греха, которую он неоднократно делает своей темой. Когда он хвалит Лампона из Эгины за то, что тот "стремится к среднему в мыслях и сохраняет его в поступках", [122] он вспоминает принцип, изложенный в стихах Гесиода, давно превратившихся в пословицу: "Держись среднего пути; сезонное во всем лучше". [123]

Снова и снова в разных формах он предупреждает нас о том, что человек смертен: "Если кто преуспевает и пользуется добрым именем, все же не стремись стать Зевсом. У тебя есть все, если когда-нибудь тебе выпадет судьба обладать этими почестями. Смертные вещи подобают смертному". [124] И снова он говорит: "Но если у человека есть богатство и он превосходит других людей красотой, если в играх он демонстрирует свою силу и добивается отличия, пусть он все же помнит, что его одежда облекает смертные конечности и что земля в конце концов станет одеждой всех". [125] Таким образом, грех - это самонадеянность, и как таковая она наказывается богами. Зависть богов", которая у Гомера кажется почти детской обидой, приобретает этическое значение, совпадающее с эсхиливской трактовкой этого верования. Моральный характер пиндаровской формы этой доктрины отчасти обеспечивается очевидной верой поэта в то, что человек является свободным моральным агентом. Грешник иногда, подобно Иксиону, может не выдержать процветания и впасть в наглую гордыню, а затем в слепую влюбленность. Так и Вакхилид учит, что гигантов погубила наглая гордыня, в то время как путь к счастью открыт для всех, кто будет следовать справедливости: "Воины Трои, Зевс, который правит на высоте и видит все, не является автором печальных бед для смертных; нет, перед всеми людьми открыт путь, который ведет к непоколебимой Справедливости, сопровождающей святую Эвномию и благоразумную Фемиду: счастлива та земля, сыновья которой берут ее, чтобы жить с ними. А вот дерзость - дух, лишенный благоговения, роскошествующий в коварных хитростях и незаконных безрассудствах, быстро дающий человеку богатство и власть его соседа, а затем погружающий его в пучину гибели, - именно она, чрезмерная, погубила Гигантов". [126]

В вопросе о свободе человека Пиндар не совсем ясен. И все же он, похоже, считает, что человек, а не какой-то бог, несет ответственность за свои первоначальные проступки. Но он также указывает, что если человек однажды поддался наглой гордыне, которая является самонадеянным грехом, то боги, наказывая его, могут продолжать его неправильный путь до тех пор, пока человек не будет полностью уничтожен. Эта доктрина более четко прослеживается у Эсхила.

Когда мы переходим к взглядам Пиндара на жизнь после смерти, то обнаруживаем, что он обладает более возвышенным видением, чем поэты более раннего времени. Идеи бессмертия, будущих наград и наказаний, перерождений и возможного конечного блаженства, которые были актуальны, по крайней мере, с начала шестого века, не могли не повлиять на нашего поэта. В одном из примечательных фрагментов он излагает учение о соотношении души и тела, очень похожее на то, которого придерживались орфики, под чье влияние он, очевидно, попал: "Тела всех людей следуют за всепобеждающей смертью; но образ жизни продолжает жить, ибо это только от богов. Он спит, когда конечности активны, но часто во сне он показывает спящему грядущий суд, суд мира и боли". [127] То есть, когда тело бодрствует, оно препятствует душе, так что душа оцепеневает во сне; но когда душа освобождается от господства заключенной в ней плоти, она тогда наслаждается своими

надлежащими силами. Во втором "Олимпийце" есть знаменитый отрывок, в котором излагаются взгляды Пиндара на будущую награду и наказание. Согласно этому отрывку, грехи, совершенные на земле, наказываются под землей, а совершенные под землей - в следующем перевоплощении души. Таким образом, рай и ад всегда присутствуют в душе человека, будь то здесь, в свете солнца, или во тьме Аида. Тем, кто искупил свою вину в нижнем мире, позволено вернуться на землю в высоких должностях; когда они трижды совершат это перерождение, если они были справедливы, они могут войти в свое последнее счастье. Вот слова Пиндара: "Виновные души умерших сразу же несут наказание здесь, на земле; и грехи, совершенные в этом царстве Зевса, судит тот, кто находится под землей и выносит свой приговор по ненавистной необходимости. Но и ночью, и днем добрые люди получают в удел жизнь, свободную от трудов, наслаждаясь светом солнца. Ни землю, ни воды морские они не жалеют для пищи, которая не приносит удовлетворения, а среди почитаемых богов те, кто нашел свое удовольствие в соблюдении клятв, наслаждаются жизнью без слез; другие же несут страдания, слишком великие, чтобы на них смотреть. Все же те, кто трижды оставался по обе стороны (смерти) и упорно сохранял свою душу полностью свободной от несправедливых поступков, идут по дороге Зевса к башне Кроноса. Там океанский бриз овеивает острова блаженных, распускаются золотые цветы, одни - с прекрасных деревьев на суше, другие - на воде. Гирляндами блаженные обвивают свои руки и венчают свои храмы".[128]

Нам нет нужды останавливаться здесь, чтобы подробно указать на огромный контраст между представлениями Пиндара о религии и теми, что выражены в гомеровской и гесиодовской поэзии. Он представил более высокую доктрину будущих наград и наказаний, которая была обязательна для людей во всех отношениях этой жизни; он выразил более высокую концепцию морали и справедливости, обязательствам которой подчинялись как боги, так и люди. Он убрал низменные элементы мифологии и тем самым возвысил представления людей о божественном; сделав праведность и истину главными атрибутами богов, в соответствии с которыми они наказывали злых и благословляли добрых, он поднял мораль и религию на более благородный уровень.

Когда мы обращаемся к двум более древним трагическим поэтам, Эсхилу и Софоклу, мы видим, что они преподают доктрины, очень похожие на доктрины Пиндара, хотя, естественно, они останавливаются на тех элементах религии и морали, которые адаптированы к их трагическим темам; и они отличаются между собой в тех моментах, которые они подчеркивают. Эсхил выдвигает на первый план карательный аспект божественной справедливости; он останавливается на наказании, которое должно неизбежно следовать за грехом и которое преследует виновного из поколения в поколение. Поэт проявляет моральную серьезность и интенсивность, как древнееврейский пророк, и демонстрирует необычайную глубину в обращении с моральными и религиозными темами; кроме того, он сознательно является религиозным учителем. Софокл держит религию скорее на заднем плане, используя ее как один из материалов, которые он как литературный художник может использовать в своих драмах; тем не менее он важен как религиозный поэт, поскольку делает особый акцент на необходимости чистоты сердца, которая для него является сутью благочестия по отношению к богам.

Старший трагик, Эсхил, родился в Элевсисе около 525 года до н. э. По преданию, он участвовал в персидских войнах и был ранен при Марафоне. Он начал ставить трагедии около 500 года и продолжал их создавать примерно за три года до своей смерти в 456 году. Эсхил был человеком могучих понятий и масштабных мыслей, чему соответствует его сжатый и беременный стиль; человек глубокой и религиозной натуры, находящийся под сильным

влиянием мистерий, он глубоко задумывался над проблемами людей и богов. Он честно столкнулся с противоречиями, связанными с существующими представлениями о моральной природе богов и этических нормах людей. Как и Пиндар, он возвысил и усовершенствовал традиционные мифы, превратив их в средство передачи великих нравственных истин.

Эсхил рассматривает порядок вселенной как нравственный. Эта точка зрения проявляется даже в "Прометее связанном", уникальной драме о восстании. Когда мы сейчас читаем только эту трагедию, кажется, что Зевс представлен как беззаконный тиран, использующий свою власть и могущество самым несправедливым образом. Но очевидно, что если бы у нас были две другие пьесы трилогии, то симпатия, которую мы испытываем к титану Прометею, уменьшилась бы, и мы должны были бы понять, что эта пьеса представляет собой переход от насилия к закону, и что в действительности власть Зевса - это не власть, а подчинение закону справедливости.

Хотя Эсхил, как и все в его время, был политеистом, он возвышает Зевса намного выше всех остальных божеств. Он считает его главенствующим, обладателем всего величия и власти, чья воля всегда преобладает, так что, когда он говорит, происходит то, чего он желает. Поэт использует самые высокие и всеобъемлющие эпитеты в его адрес на протяжении всех пьес; в "Прошениях" хор обращается к Зевсу как к "царю царей, благословеннейшему из благословенных, совершеннейшей силе совершенных сил, благословенному Зевсу"; и снова они обращаются к нему как к "тому, кто правит через бесконечное время".^[129] В других отрывках поэт как будто чувствует, что язык не справляется с задачей адекватно описать величие и силу этого верховного бога. В его представлении Зевс настолько превосходит других богов, что его воля олицетворяет собой все божественные законы; к нему неизбежно обращается человек в сомнениях и недоумении. Как говорит хор в "Агамемноне":

Зевс - что бы ни выражало его сущность - Если имя его на устах молитвы, С именем его на устах я ищу его присутствия, Не зная, что с ним сравниться я могу.

Да, хотя я размышляю, на чашу весов кладя все остальное, Никакой помощи, кроме Зевса одного, я не нахожу, Если б отбросил я бремя, тяготящее, Все без пользы, вечно на уме.^[130]

Не исключено, что Эсхил лелеял идеи божественности, которые приближались к пантеизму или геентеизму более поздней эпохи. Климент Александрийский сохранил два его стихотворения, которые настолько необычны, что мы рады, что их засвидетельствовал и Филодем.^[131] Когда в них поэт говорит: "Зевс - эфир, Зевс - земля, также небо. Зевс - это все, и то, что выше всего", - это синкретическое выражение вполне может быть вызвано влиянием орфизма или философа Гераклита; но каков бы ни был источник идеи, она диаметрально расходится с народной традицией. Конечно, это не исключает богов народной веры, которые могут быть включены в божественное единство, как их обычно представляла более поздняя мысль. То, что Эсхил использует в своих пьесах народных богов, неудивительно, ведь драматический поэт, какими бы ни были его личные убеждения, всегда должен использовать материал, знакомый его аудитории и отвечающий его драматическим и поэтическим целям.

В "Связанном Прометее" титан угрожает Зевсу судьбой и заявляет, что даже он не может избежать необходимости. Но мы должны помнить, что "Прометей", как я уже говорил, - это драма, представляющая переход от старого порядка к новому, и что в конце трилогии не было конфликта между Зевсом и Судьбой; и в целом Эсхил, хотя и не всегда четко, чаще всего представляет Судьбу либо как волю самого Зевса, либо как его помощника. Первая

идея снова и снова выражается в "Прощениях", где воля верховного бога показана как нечто могущественное и абсолютное, чего никто не может преступить.

Но если Зевс и возвышается до этого верховного положения, то только как бог высшей справедливости. Для поэта понятия справедливости и благочестия, несправедливости и нечестия равнозначны. Как и Гесиод, он делает Справедливость дочерью Зевса, которую Зевс всегда поддерживает и мстит, "воздавая по заслугам нечестивым, благословляя праведных". Для поэта немыслимо, чтобы бог совершенной справедливости мог желать в мире чего-то, кроме того, что правильно и справедливо; поэтому он считает, что обязанность человека - стремиться к тому, что справедливо и праведно, и таким образом приводить себя в гармонию с божественной волей. Неспособность сделать это - грех. Действительно, поэт говорит, что, пренебрегая справедливостью, люди наносят вред богам, и не раз о грехе говорится как о болезни ума. Грешник - тщеславное существо, работающее в заблуждении, которое часто проистекает из чрезмерной гордыни и обречено приносить слезы за свои плоды. Зависть богов, которая у Гомера кажется ребячеством, у Эсхила - лишь негодование, которое они испытывают к грешнику, увлекшемуся успехом в наглую гордыню и обреченному на наказание. В "Персах" Ксеркс представлен как человек, которого надменная дерзость привела к тому, что ему не хватило благоразумия (**σωφροσύνη**), и он попал в гибель. Тень Дария обращается к хору:

Зевс сидит наверху, каратель помыслов Превосходящих гордыню, суровый инквизитор. Поэтому, поскольку небеса предупреждают о благоразумии, наставьте его советом мудрой речи, чтобы он перестал попираť богов безрассудной гордыней.[\[132\]](#)

И армии Ксеркса также были обречены расплачиваться за дерзость и безбожные мысли.

Кроме того, Эсхил учит, что добрые люди должны избегать злых, и иллюстрирует эту истину тем, что именно злые спутники подтолкнули Ксеркса к его безрассудству. В "Септеме" есть поразительный отрывок, в котором Этеокл, узнав, что среди героев, осаждающих Фивы, находится провидец Амфиарай, говорит

Горе тому предзнаменованию, что с нечестивцами соединяет праведника в общении! Чем злая беседа, во всех предприятиях нет ничего хуже; жатву ее пусть никто не собирает. На поле страсти плоды приносит смерть. Если у благочестивого человека в товарищах есть команда, разгоряченная беззаконием, то с этим ненавистным богу племенем он погибнет: Праведник, живущий с гражданами, Коварными к гостям и безрассудными к богам, Справедливо попадает в те же сети, Отсекаемый тем же беспристрастным божьим бичом".[\[133\]](#)

Мы только что видели, что Пиндар демонстрирует тенденцию возлагать на человека ответственность за его грехи, что совершенно противоположно народной вере, которая все еще сохраняла гомеровское представление о том, что боги несут ответственность за все. С этой народной идеей Эсхил временами кажется согласным. Но если рассматривать его пьесы в целом, то он делает человека ответственным за первый шаг. Например, в "Эвменидах" фурии заявляют, что еще ни один справедливый человек не приложил руки к какому-либо делу и не встретил их гнева. Урок заключается в том, что, когда люди сами делают первый шаг вниз, злобное божество или демон подгоняет их, но первый шаг никто не вынужден делать. Когда же он все же сделан, поэт представляет грешника как по воле бога увлеченного своим грехом. Ни один другой поэт, дошедший до нас, не показывает так впечатляюще, как грех неустанно преследует поколение за поколением.

Наиболее знакомая иллюстрация содержится в обработке Эсхилом истории кровавого рода Атрея, который согрешил, убив сыновей своего брата и предложив их плоть, нечестивый пир, своему отцу; затем царица Агамемнона со своим любовником Эгистом убила своего господина по возвращении из Трои; и наконец сын Агамемнона Орест убил свою мать и Эгиста, чтобы отомстить за своего отца. Так на протяжении трех поколений длилось проклятие, каждое поколение добавляло свое преступление, пока только божественное вмешательство Аполлона и Афины не смогло остановить ход греха и его гибель. Когда в Хеофоре Орест свершил свою месть и запятнал себя кровью матери, хор наконец поет:

Как на дворец царский обрушилась третья буря, исполняющая судьбу дома! Сперва несчастный Тиест на пиршестве, где он ел своих собственных детей:

Затем вторая буря вопиет об агонии того царя, что в умывальнике зарублен насмерть, когда вождь ахейцев предательству отдал свое дыхание:

Теперь на диких крыльях третьего шторма спускается Спаситель - или гибелью его назвать? Где кончится проклятье, как утихомирить его ярость, как укротить его?[134]

Схожая тема затрагивается им в трагедиях, посвященных истории фиванского царского дома. Вопреки предупреждению оракула Лаий женился на Иокасте; их сын Эдип убил своего отца и женился на собственной матери, которая родила ему детей. Под бременем проклятия Эдипа два их сына, Этеокл и Полиникс, пали в братоубийственной борьбе. Это мрачные кровавые истории, но в трагедиях Эсхила они наделены страшным моральным смыслом. Правда, с теми же сюжетами работали и другие трагики, но ни у кого они не вызывали такого морального отклика.

Ум поэта был слишком ищущим и серьезным, чтобы избежать сложных проблем, которые возникают в реальной жизни, когда возникает конфликт обязанностей. Такой конфликт возникает, когда Агамемнону приходится выбирать между убийством дочери и невыполнением долга перед родиной; когда Антигона в конце "Семерых против Фив" должна решить, послушаться ли ей высшего закона, требующего, чтобы мертвые были похоронены, или противостоять указу государства, запрещающему ей служить своим мертвым. На протяжении "Хеофора" и "Эвменид" Орест сталкивается с обязанностью отомстить за смерть отца, возложенной на него Аполлоном, и с благочестивым почтением, которое он должен проявить к матери. Поэт не предлагает удовлетворительного решения этих проблем - более того, его цель в том, чтобы ясно показать их, вероятно, была скорее драматической, чем моральной. Но какова бы ни была его цель, для нас важно отметить, что он ясно осознал моральный конфликт как часть общего опыта человека.

Я уже говорил, что Эсхил в основном останавливается на возмездном характере наказания, утверждая, что грешник должен страдать за свои собственные поступки. "Око за око и зуб за зуб" было не менее обязательным в греческом, чем в древнееврейском правосудии:

Судьбы, могущественные, дайте, чтобы от Зевса, как того требует Справедливость, которая сейчас на нашей стороне. Вечно язык ненависти воздаст за язык ненависти: За удар убийства - удар убийства" Справедливость, взывающая к своим обязанностям, звонко озвучивает этот закон. 'Doers must suffer' - так гласит незапамятный закон.

Закон гласит: "Капли крови убийцы, пролитые на землю, взывают к крови в знак искупления". Мстящая ворожея вопит, поспешая на Хавока, Который приносит из могил людей, умерших давно, Разрушения, чтобы увенчать работу разрушения.[135]

Этот принцип проходит через всю трилогию "Орестея". Агамемнон лишился жизни в качестве возмездия за жизнь своей дочери Ифигении, которую он убил собственной рукой, а убийство Агамемнона было отомщено расправой над Клитемнестрой и ее любовником. На протяжении всех трех пьес гибель неотступно следует за преступником, и только божественное вмешательство в конце концов очищает счет. И все же порой Эсхил учит более мягкому убеждению: мудрость приходит через страдания и ограничения, и именно через дисциплину боли мы проходим путь к пониманию.

Хотя Эсхил делает огромный акцент на том, что наказание за грех обрушивается на грешника в этой жизни, он также учит, что нечестивцев ждет наказание в нижнем мире. В его описании мертвых есть много напоминаний о Гомере. Но его Аид не гомеровский; там реальность наказания не меньше, чем на земле. В "Эвменидах" фурии угрожают Оресту следующим образом:

Я высосу - ты не можешь выбирать, но заплатишь за это - красную кровь из твоих живых конечностей и вырву у тебя пир, который будет протекать с ужасными муками. Да, я расточу твой живой каркас, а затем утащу тебя далеко вниз, где ты заплатишь все свое наказание, горе матери-убийцы. И все остальные, кто провинился, согрешил против бога, гостя или родителей, пусть отметят, как каждый из них получит воздаяние за грех, которое назначает правосудие. Ибо Аид под землей ждет каждую душу, Могучий судья, что следит за тем, чтобы записать Все грехи в вечной памяти своей.[136]

О вознаграждении праведников в следующей жизни Эсхил не говорит ни слова. Здесь нет ни Элизиума, ни островов блаженных.

Эсхил представляет Афины времен персидских войн, Софокл принадлежит к эпохе Перикла. Он родился за пятнадцать лет до битвы при Саламине и возглавлял хор, воспевавший победу греков. Современникам его жизнь казалась счастливой, словно он был любим богами превыше всех остальных людей. В 468 году до н. э. ему удалось побороться за звание трагика с Эсхилом, и он продолжал писать вплоть до своей смерти в 406 году. Вместо грубой силы и страсти, которые мы находим у Эсхила, Софокл демонстрирует солнечную и мягкую натуру, которая естественно ищет в жизни добрые и посреднические элементы. Консерватор, он не был новатором, критиком или учителем, как Эсхил и Еврипид; он не заставляет своих героев много рассуждать о глубоких вещах жизни или критиковать традиционный порядок.

И все же в каком-то смысле он самый религиозный из греческих поэтов, демонстрируя веру в божественное правление и широкий взгляд на вселенную, чего не было у двух других трагиков. Он не порывает с традиционными представлениями о природе богов; более того, в большинстве случаев он строго следует гомеровской концепции; по его мнению, они по-прежнему являются подателями как зла, так и добра для людей, и фактически его хор в "Антигоне" с одобрением цитирует древнее высказывание о том, что зло рано или поздно кажется добром тому, чей разум бог привлекает к беде.[137] Хотя он не следует за Пиндаром и Эсхилом в приписывании божественным существам чистой морали, он склонен верить вместе со старшими поэтами, что "Справедливость, явленная издревле, восседает с Зевсом в могуществе вечных законов".[138] Есть только два отрывка, в которых его герои, можно сказать, критикуют богов. В первом Филоктет, уязвленный своими страданиями и пренебрежением, восклицает:

Еще ни одно зло не было сокрушено. Небеса всегда будут защищать его. Это их спорт - отвращать все прогорклое и злобное от схождения в могилу и посылать вместо него доброе и

истинное. О, как же нам похвалить такие деяния, как их истолковать? Когда я превозношу божественные вещи, я нахожу зло в богах.[139]

Однако следует заметить, что любые другие чувства были бы не свойственны Филоклету в этот момент. Второй - фрагмент из утраченной пьесы "Алеиты", в котором некий оратор, созерцая процветание злых и несчастья добрых, заявляет, что боги не должны так распоряжаться делами смертных, а, напротив, благочестивые должны получать очевидную выгоду от своего благочестия, а несправедливые должны нести наказание за свои злодеяния, чтобы все видели.[140] Но этот фрагмент настолько расходится по настроению с общей позицией Софокла, что не без оснований предполагается, что он принадлежит Еврипиду. Даже если мы отвергнем эту догадку, как мне кажется, мы не должны полагать, что чувства, которые поэт вкладывает в уста своих персонажей, всегда отражают его реальную точку зрения. Драматург, как мы должны напомнить себе, должен заставить ораторов в своей пьесе выражать чувства в гармонии с их характерами и по большей части заставить их произносить моральные идеи, которым сочувствует большинство его аудитории, если только он действительно не хочет играть роль новатора или пророка. Собственно говоря, позиция самого Софокла, кажется, выражена в другом фрагменте: "Никто не мудр, кроме того, кого чтит бог; но если кто взирает на богов, то, даже если бог велит ему отступить от справедливости, он должен идти туда. Ибо ничто из того, к чему ведут людей боги, не является низменным".[141] В этом, кажется, ключ к религиозному мироощущению Софокла. Он уверен, что какими бы недалёковидными ни казались нам вещи, если бы мы могли видеть цели богов во всей их полноте, мы бы знали, что они благие.

Основа жизни и действий человека, его высший долг, учит Софокл, - это благочестие и благоразумие, σωφροσύνη. Когда в "Филоклетях" появляется Геракл, он призывает героев, чтобы они, вернувшись в Трою, не забывали, опустошая землю, проявлять благоговение перед богами:

Но берегись, посреди всех твоих трофеев, чтобы боги были в благоговении. Ибо наш великий Отец считает благочестие превыше всего. Оно следует за людьми и в смерти, И не покидает их, когда они оставляют дыхание".[142]

А в конце "Антигоны" хор поет:

Мудрые мысли занимают в счастье первое место Перед всем остальным, и благочестие к Небесам Должно быть сохранено. Гордыня гордецов приносит горести, чтобы наказать гордыню, - этот урок люди должны усвоить, когда состарятся.[143]

В "Аяксе" Афина говорит:

Тогда, предупрежденный тем, что ты видишь, не будь опрометчивым, не хвастайся высокими словами перед Небом и не раздувай свой порт слишком гордо, если в силе своей руки ты превосходишь других или в богатстве. Ведь время унижает и возвышает все человеческое, а скромное сердце любит Небо, ненавидящее необузданную волю".[144]

В "Эдипе Колонее" есть необычный отрывок, где Эдип, когда силы его покидают и он не может пойти к алтарю, чтобы принести жертву, но должен послать одну из своих дочерей, говорит: "Ибо я думаю, что одной души достаточно, чтобы заплатить этот долг за десять тысяч, если она с доброй волей (чистотой) придет к святилищу".[145] Благочестие, почтение и чистота - для Софокла это высшие качества человека.

Для поэта нравственный порядок был неизменным, зависящим не от каприза, а от божественного источника и божественной санкции; законы неба, следовательно, выше

человеческих, и подчинение человека высшему закону становится его долгом и средством его посвящения. В оде из "Царя Эдипа", вызванной суровостью царя и подозрением, что он не совсем невиновен, а также дерзким презрением царицы к оракулу Аполлона, хор поет:

Да буду я жить безгрешен и чист в каждом слове и поступке, предписанном теми незыблемыми законами, что держат свое царство на высоте! Рожденные Небом, из светлейшего Эфира рожденные, Созданные не из эфемерного человеческого слепка, Они никогда не погрузятся в дремоту забвения. Там Божья сила, не тронутая временем. [146]

То есть хор здесь молится о том, чтобы они всегда демонстрировали свою набожность и благоговение, повинуюсь божественным законам. Эта мысль не раз повторяется в сохранившихся трагедиях, например, когда Одиссей предупреждает Агамемнона не отказываться от погребения тела Аякса: "Не он, а закон небесный, что ты хочешь повредить".[147] С помощью этого убеждения Софокл оправдывает Антигону в ее решении пойти наперекор государственному указу, ведь Креон запретил хоронить ее брата Полиника, так как тот напал на Фивы. Но по греческим поверьям погребение умершего считалось священным долгом ближайших родственников, и этот долг Антигона не могла не выполнить, хотя и знала, что смерть будет ее уделом. Когда Креон спрашивает ее, действительно ли она осмелилась нарушить его указ, она отвечает:

Я не слышала об этом от Зевса и не слышала от Справедливости, которая царствует в подземном мире. Они тоже издали для человечества закон. Я и подумать не могла, что твой указ настолько силен, что смертный может отменить непогрешимые, неписанные законы Неба. Их величие начинается не с сегодняшнего дня, а с вечности, и никто не может назвать час, когда они появились на свет".[148]

За этот же принцип через поколение расстался с жизнью Сократ. В свою защиту он объяснил присяжным, почему: "Возможно, кто-то скажет: "Но, Сократ, разве ты не можешь уйти и жить в изгнании, перестать говорить и замолчать?". Именно в этом вас труднее всего убедить, ведь если я скажу, что изгнание - это неповиновение богу, а значит, невозможность молчать, вы не поверите мне, а скажете, что я иронизирую".[149] Сократ считал, что на него возложена божественная обязанность спрашивать и исследовать других, и этот долг он должен исполнить, как героиня трагедии должна исполнить свой, чего бы это ему ни стоило.

Вечная проблема человеческих страданий, тот факт, что боль и несчастье не всегда являются результатом неправильных действий, а невинные страдают, в то время как виновные спасаются, была вопросом, который очень волновал Софокла. Его предшественник Эсхил пытался наперекор опыту показать, что грех всегда предшествует боли; у Софокла гибель Креона и его дома объясняется гордой обидой царя, согрешившего против небесного закона. Но в той же пьесе героиня Антигона, подчинившаяся божественным предписаниям, вынуждена испытать самую жалкую участь. Царь Эдип не был намеренно виновен, а судьба невинной царицы Деяниры превосходит по пафосу судьбу любой другой трагической героини. Она была движима нежным желанием вернуть любовь своего неверного мужа, и поэт оправдывает ее вину: "Она ошиблась, хотя намеревалась хорошо".[150] Но тем не менее она обрекла и мужа, и себя на страшную гибель.

Трагический поэт находил решение этой древней сложной проблемы только в более широком взгляде, который рассматривал отдельного человека как лишь незначительный фактор в экономике целого. Временами страдания рассматривались как средство воспитания: "Душа, погрязшая в несчастьях, видит многое".[151] Таким образом, через боль человек учится и развивает свою природу. Тесей в "Эдипе Колонее" радушно встречает изгнанника Эдипа и его дочерей, потому что его собственные страдания в изгнании

породили в нем дух доброты и милосердия. Сам Эдип в этой же пьесе не похож на упрямого царя из предыдущей трагедии; страдания и время наказали и просветили его, хотя и не сделали его мягким духом.

Софокл также проявляет большое сочувствие к человеческим слабостям и страданиям. Это проявляется в его отношении к характеру Деяниры, и прежде всего в нежном пафосе, с которым он показывает человеческие страдания Антигоны, которая, хотя и благородно подчинилась неписаному закону небес, все же боится страданий и смерти, потери всего, что сулит молодость. Поэтому неудивительно, что у Софокла милосердие подчеркивается как божественный атрибут, и это качество богов ставится в пример людям. Именно к этому Полиникс обращается с призывом к Эдипу:

Но, видя, что Зевс на своем всемогущем троне Милосердие во всем ему советует, И ты, отец мой, пусть она тебя умоляет!^[152]

Это чувство не так далеко от мольбы Порции:

Она в сердцах царей вознесена, Она - атрибут самого Бога; И земная власть тогда подобна божьей, Когда милосердие приправляет справедливостью.

Сочувствие Софокла к незаслуженным страданиям, понимание слабости людей, их склонности к ошибкам, вера в богов - все это заставляло его пытаться взглянуть на жизненные невзгоды с более широкой точки зрения, которую уже выразил философ Гераклит, сказав, что бог все делает для гармонии целого, и что, хотя люди считают одни вещи правильными, а другие - неправильными, для бога все вещи справедливы, хороши и правильны. Человек - лишь часть великого целого, и если рассматривать человеческий опыт *sub specie aeternitatis*, мы обнаружим, что то, что кажется злом, разрешено лишь для того, чтобы создать справедливое и гармоничное единство. Поэт пытался представить себе жизнь человека,

как великое целое, не разделенное на части, но каждая часть которого относится ко всем.

При взгляде с этой универсальной точки зрения страдания Филоктета, Антигоны, Деяниры и Эдипа оправданы перед людьми.

Вполне естественно, что Софокл использовал многие гомеровские понятия, касающиеся состояния людей и жизни после смерти. Только в "Антигоне" есть хоть какая-то личная надежда на будущее счастье. Вполне возможно, что консервативное отношение поэта к драматургии объясняется его чувством, которое он испытывал, имея дело с традиционным материалом, используя темы и происшествия, которые были далеки по времени от его аудитории. Возможно, ему казалось, что верность своему предмету и требования художественного единства не позволят ему вложить в уста своих героев чувства, которые в раннем возрасте вряд ли могли возникнуть. Софокл не был одушевлен иконоборчеством, которое мы найдем у более смелого Еврипида; но если будущая жизнь не изображена в сохранившихся трагедиях Софокла, мы не должны ни на минуту сомневаться в том, что он верил в бессмертие. Он был посвящен в мистерии, и одно из лучших выражений церковной уверенности, которую испытывали посвященные, вышло из-под его пера: "Трижды благословенны те смертные, которые видели эти обряды и затем отправились в дом Аида, ибо только они имеют там жизнь; всем же остальным уготовано лишь горе".^[153]

Таковы, вкратце, были учения некоторых величайших поэтов шестого и пятого веков до нашей эры. Но они представляют лишь одну сторону греческой мысли этого времени. В Афинах существовали влияния, политические, социальные и интеллектуальные, которые

производили глубокие изменения. Пиндар, Эсхил и Софокл принадлежали к более древнему строю; голоса нового времени будут волновать нас в следующей лекции.

IV ПЯТЫЙ ВЕК В АФИНАХ

Поражение персов при Саламине в 480 году до н. э. сделало Афины первым государством в Греции. Она не только понесла огромные потери, разрушив свой город и земли ради общего дела, но и приняла на себя основную тяжесть морского сражения при Саламине, так как за десять лет до этого вместе с храбрецами из Платеи прогнала персидские полчища с Марафонской равнины в море. Афиняне показали себя с лучшей стороны, проявив самый высокий патриотизм и преданность делу Эллады; теперь их высокое положение признали даже их ревнивые соперники. Афины вступили в блестящий пятидесятилетний период, равного которому не было в мировой истории. За это время она произвела на свет государственных деятелей, архитекторов, художников и поэтов, которые не были превзойдены ни в одном государстве за такой же срок. Ее военно-морская мощь, богатство и культура ставили ее в высшее положение.

Ни афиняне, ни другие греки не забывали о богах, которым, по их мнению, они были обязаны своей победой над персами. Аполлону в Дельфах союзники отправили золотой треножник, установленный на столбе из трех бронзовых змей с именами тех, кто совершил подношение; афиняне по собственному почину воздвигли там трофей, а на Акрополе положили оборванные тросы моста, который персы построили через Геллеспонт. Вскоре там же установили колоссальную бронзовую статую Афины, сделанную из трофеев, захваченных при Марафоне. Новый храм богини на месте разрушенного персами был задуман Кимоном, но его остракизм в 461 году до н. э. остановил его строительство. Когда Перикл смог осуществить свои планы по украшению Афин, он решил расширить сооружение; в результате Парфенон с его чудесными скульптурами и огромной хриселефантиновой статуей богини был завершен в 438 году до н. э. У входа в Акрополь начали возводить великолепную пропилею и множество других общественных зданий, украшающих город. Главное божество Афин, богиня Афина, теперь занимала свое место без соперников; все остальные боги были на втором месте. Концепция богини была в основном заложена в гомеровских поэмах, и Фидий изобразил ее с эгидой, копьем и щитом, несущей победу в руке. Она стала олицетворением силы и славы государства.

В одной из предыдущих лекций я упоминал о роли, которую Писистрат сыграл в шестом веке в развитии орфизма в Афинах и мистерий в Элевсисе. Успех афинян в изгнании персидских захватчиков наполнил граждан духом, который не испытывал особой потребности в таинствах орфиков, и, кроме того, мистерии в Элевсисе удовлетворяли все желания мистического обеспечения безопасности и будущего счастья. Но Писистрат также подчеркивал олимпийскую религию, изложенную в гомеровских поэмах. Действительно, можно сказать, что он произвел гомеровское возрождение; ведь какой бы ни была правда в традиции о том, что он зафиксировал гомеровский текст и записал его аттическим алфавитом, вряд ли можно сомневаться в том, что он сделал "Илиаду" и "Одиссею" более известными, предписав рапсодам декламировать их на великом Панафинейском фестивале. Акцент, сделанный им на олимпийских божествах, привел к возвеличиванию Афины и подчинению большинства местных культов ее поклонению на Акрополе. Писистрат также

разработал и придумал новое великолепие Панафинейскому фестивалю. Он был ежегодным, но с особой пышностью отмечался каждый четвертый год. На этих праздниках декламация гомеровских поэм впечатляющим образом представляла народу всю панораму Олимпа. Великая процессия, которой завершался праздник, - процессия, известная нам по фризу Фидия на Парфеноне, - имела своей целью Акрополь, где священное одеяние и другие дары подносились богине-покровительнице, Афине. Ее старый храм на месте, которое когда-то занимал добротный дом Эректа, по приказу тирана был украшен перистилем и новыми скульптурами фронтона. Битва Афины Полиас и богов с гигантами заменила старые скульптуры Зевса, сталкивающегося с трехголовым чудовищем, и Геракла, уничтожающего гидру. Так Писистрат сделал храм Афины центром объединенного афинского государства и утвердил богиню в качестве главного божества Аттики.

Эта олимпийская религия хорошо подходила для государства в V веке. Успех афинян в спасении Греции от персов возвеличил значение Афин в глазах всех ее граждан. Теперь их жизнь была наполнена действиями; они с гордостью осознавали, что их империя расширяется, их власть растет, а богатство увеличивается. Радость, которую они испытывали от своего нынешнего существования, имела в себе что-то эпическое. Кроме того, рост свободной демократии, открывшей множество каналов для успешной деятельности через государство, еще не привел к тому индивидуализму с его тенденциями к распаду, которым был отмечен четвертый век, и общие интересы афинян сделали государство центром их мысли. Они рассматривали его как организацию, существующую на благо всех свободных граждан. Его единство и власть, насколько это было возможно для Афин, символизировала богиня Афина. На ее дом и поклонение ей тратились все ресурсы государства. Было неизбежно, что ее религия должна рассматриваться как прежде всего государственное дело и что в то же время она и другие боги-покровители должны казаться отдельным гражданам несколько более удаленными от человеческих интересов и сочувствия, по мере того как они обретали благородное величие, которое им придавало богатство империи. Точно так же, как для многих христиан богатство и великолепие великолепного собора кажутся более отдаленными от Бога, чем простота любимой часовни, так и Парфенон, несомненно, заставил Афины казаться многим афинянам более величественной и более отдаленной, чем грубое и простое божество-покровительница в его деревенском доме.

В результате этих различных причин, действовавших в течение пятидесяти лет афинского величия, часть религии стала государственной заботой, а преданность людей сосредоточилась на государстве. Патриотизм и гордость за империю в значительной степени заняли место того, что можно условно назвать личной религией. Это, конечно, не означает, что вера в богов среди народных масс в каком-то смысле угасла. Рядовой афинянин продолжал, как и прежде, поклоняться местным святыням и вместе с другими гражданами воздавать должное великим божествам. Но особенно среди многих интеллектуальных и передовых людей религия была, так сказать, поглощена патриотизмом, точно так же, как это происходит в наше время во Франции и Италии. Это умонастроение нашло высшее выражение в погребальной оратории Перикла, которую он произнес над теми, кто погиб в первый год Пелопоннесской войны. Его речь посвящена прославлению афинян и воспеванию благородной службы, которую павшие оказали, отдав свои жизни за родину. В ней нет ни одного слова о богах, ни одного слова благодарности небесам, ни одного выражения утешения родственникам погибших, основанного на какой-либо надежде на бессмертие. В служении государству Перикл видел любой стимул и любую награду. Это станет ясно из следующих абзацев: [154]

"Таков был конец этих людей; они были достойны Афин, и живым не нужно желать иметь более героический дух, хотя они могут молиться о менее фатальном исходе. Ценность такого духа не выразить словами. Любой человек может бесконечно долго рассказывать вам о преимуществах храброй защиты, которые вы и так знаете. Но вместо того, чтобы слушать его, я хочу, чтобы вы день за днем обращали свой взор на величие Афин, пока не проникнетесь любовью к ней; И когда вы будете впечатлены зрелищем ее славы, подумайте, что эта империя была приобретена людьми, которые знали свой долг и имели мужество его выполнить, которые в час конфликта всегда испытывали страх бесчестия, и которые, если они потерпели неудачу в предприятии, не позволили своим добродетелям быть потерянными для своей страны, но свободно отдали свои жизни ей как самое прекрасное приношение, которое они могли представить на ее пиру. Жертва, которую они принесли все вместе, воздалась им индивидуально, ибо они вновь получили каждый для себя похвалу, которая не стареет, и благороднейшее из всех захоронений - я говорю не о том, в котором покоятся их останки, а о том, в котором их слава сохраняется и провозглашается всегда и при каждом подходящем случае как словом, так и делом. Ибо вся земля - усыпальница знаменитых людей; не только в своей стране они увековечены колоннами и надписями, но и в чужих странах живет неписанный памятник о них, начертанный не на камне, а в сердцах людей. Ставьте их себе в пример и, считая, что мужество - это свобода, а свобода - это счастье, не слишком взвешивайте опасность войны. У несчастного, не имеющего надежды на перемену к лучшему, меньше причин выбрасывать свою жизнь, чем у благополучного, который, если выживет, всегда подвержен переменам к худшему и для которого любое случайное падение имеет самое серьезное значение. Для человека духа трусость и катастрофа в совокупности гораздо более горьки, чем смерть, поразившая его незаметно в тот момент, когда он полон мужества и воодушевлен общей надеждой.

Поэтому сейчас я не соболезную родителям погибших, стоящим здесь; скорее я хочу утешить их. Вы знаете, что ваша жизнь прошла среди множества превратностей; и что счастливыми можно считать тех, кто обрел наибольшую честь, будь то почетная смерть, как у них, или почетная скорбь, как у вас, и чьи дни были так устроены, что срок их счастья совпал со сроком их жизни. Я знаю, как трудно заставить вас почувствовать это, когда удача других слишком часто напоминает вам о той радости, которая когда-то озаряла ваши сердца. И печалится человек, лишаясь тех благословений, которых он никогда не знал, но которые были частью его жизни до того, как их у него отняли. Некоторые из вас находятся в том возрасте, когда они могут надеяться иметь других детей, и они должны лучше переносить свою печаль; не только дети, которые могут родиться в будущем, заставят их забыть о своих потерянных, но и город выиграет вдвойне. Она не останется в запустении и будет в большей безопасности. Ибо совет человека не может иметь равного веса и ценности, если у него одного нет детей, которыми он мог бы рискнуть в общей опасности. Тем из вас, кто вышел из расцвета, я говорю: "Поздравьте себя с тем, что вы были счастливы большую часть своих дней; помните, что ваша жизнь в печали продлится недолго, и утешайтесь славой тех, кто ушел. Ибо только любовь к чести вечно молодит, и не богатство, как говорят некоторые, а честь радует людей, когда они стары и бесполезны".

Однако лояльность к государству, которой проникнута эта оратория, как мы должны помнить, на самом деле привела к прославлению Афины и других великих богов. Ведь они тоже были частью государства и имели долю в его репутации и процветании. Но я должен еще раз отметить, что в этом возвеличивании олимпийских богов не было ничего из того личного отношения человека к божеству, которое должно существовать в каждую действительно религиозную эпоху.

И все же, рискуя повториться, я хотел бы напомнить о том, что в Афинах не прекращалась религиозная практика отдельных людей. Простой человек по-прежнему отдавал дань уважения своим богам-покровителям, совершал жертвоприношения мертвым и участвовал во многих формах поклонения. Более того, распространение Элевсинских мистерий в этом веке, так что в Элевсисе пришлось возвести новый, более просторный зал для посвящения, показывает, что мысли о будущей жизни и глубокие религиозные чувства все еще существовали у большого числа граждан. Таким образом, мы имеем здесь кажущееся противоречие, подобное тому, которое много раз и во многих местах возникало в религиозной истории человека. Многие руководители государства интересовались религией лишь постольку, поскольку она была делом государства, точно так же, как армия и флот. С другой стороны, было много людей, которые чувствовали более личный интерес к религии и культивировали более личные отношения с божеством. Также не хватало людей самого интеллектуального класса, чтобы разобраться с более высокими концепциями религии, которые развивались в течение последних столетий. Эти идеи нашли свое наиболее полное выражение в творчестве поэтов, и мы уже видели, как Пиндар, Эсхил и Софокл передавали благородные взгляды на богов, поведение человека и его отношение к божествам всей Греции и особенно Афинам, которые теперь стали интеллектуальным центром эллинского мира.

Но в шестом веке среди греков начала развиваться еще одна новая сила, которой суждено было нанести гораздо больший удар по традиционной религии, чем любой другой - речь идет о философии. Она зародилась в Ионии и культивировалась в других частях Великой Греции, прежде чем пришла в Афины. Но после Персидских войн известность и процветание этого города были столь велики, а его интеллектуальное превосходство столь высоко, что он привлек к себе известных людей во многих сферах жизни. Среди них был философ Анаксагор из Клазомен, который прожил в Афинах около тридцати лет (ок. 462-432 гг. до н. э.). Он стал членом самого интеллектуального афинского общества своего времени, другом Еврипида и приближенным Перикла. Когда государству стали угрожать опасности, и на горизонте маячила перспектива войны, народ начал обвинять своего великого лидера; чтобы уязвить его, изгоняли то одного, то другого его друга. Самыми известными были скульптор Фидий, чье искусство до сих пор является непревзойденным свидетельством мрамора Парфенона, и философ Анаксагор; обвинение против обоих заключалось в нечестии. Анаксагор учил, что солнце - это красная раскаленная масса камня, а луна - холодная масса, подобная земле. Согласно этому учению, солнце и луна больше не могли считаться богами, так что обвинение в нечестии было так же легко основано на таких доктринах, как и на учении Галилея двадцать веков спустя. Но хотя философ был изгнан, философия не могла быть так легко изгнана. Жаждающая интеллектуальная жизнь Афин уловила искру, и пламя философии не гасло на афинских алтарях почти тысячу лет, пока император Юстиниан не закрыл философские школы в 529 году нашей эры.

С самого начала философия стремилась объяснить происхождение и устройство Вселенной, сведя все вещи к единому принципу или нескольким принципам, не более. Цель философа состояла в том, чтобы осуществить более систематический поиск единства, чем это могла сделать мысль поэта или обычного человека. Мы видели, как Гесиод и орфики пытались с помощью космогоний объяснить происхождение мира. Философы обратились за объяснением к физической науке. Но в каждом случае их работа по своей природе была антагонистична народному политеизму, который видел в каждом явлении отдельное божество. Рано или поздно конфликт неизбежно должен был стать открытым.

Первым в списке попал Ксенофан Колофонский (флор. ок. 540 г. до н.э.). Изгнанный в результате гражданских беспорядков в возрасте около двадцати пяти лет, он прожил большую часть своей жизни на Сицилии. Он был не только философом, но и социальным и религиозным реформатором и сатириком. С откровенностью, выходящей за рамки свободы его эпохи, он обрушился на народные верования в отношении богов, которые учили, что боги рождаются, имеют одежду, голоса и формы, как у смертных. Он проиллюстрировал глупость греков, создавших богов по своему образу и подобию, напомнив им, что эфиопы сделали своих богов плосконосыми и черными, а фракийцы - голубоглазыми и рыжеволосыми, а если бы у скота, лошадей и львов были только руки и они могли бы рисовать, лепить и создавать форму, как люди, то каждый рисовал бы и создавал богов по своему образу и подобию.[155] За существующие представления о божественном он возлагал ответственность на Гомера и Гесиода, обвиняя их в том, что эти поэты приписывали богам все, что считалось стыдом и позором среди людей - воровство, прелюбодеяние, измену.[156] Он также выступал против доктрины, согласно которой боги научили людей своим знаниям, но заявлял, что человек всегда учился сам путем опыта и исследований.[157] Ксенофан пошел еще дальше и использовал науку своего времени, чтобы доказать, что то, что считалось явлениями богов, было всего лишь метеорологическими явлениями. Вместо множества богов он объявил, что есть только один, и он не похож на смертных людей ни формой, ни интеллектом, но что он полностью зрение, полностью разум, полностью слух - то есть бог и вселенная тождественны, а космос вечен, чувствующий и разумный.[158] Вряд ли можно было найти больший контраст, чем между этим пантеизмом и политеизмом того времени. Правда, Ксенофан не предлагает адекватного объяснения того, как возникают явления; он не решает проблему выведения преходящего из постоянного и неподвижного. Но, тем не менее, он грубо предвосхитил мысль более поздних философов и теологов и начал открытую борьбу с политеизмом, которая продолжалась многие века.

Еще один философ, заслуживающий нашего внимания, - Гераклит Эфесский, процветавший в начале V века. Наблюдая за миром, он был поражен разнообразием явлений, которые двигались перед ним, тем фактом, что нет ничего стабильного, но все всегда находится в процессе изменения. Поэтому он заявил, что нет ничего постоянного, а все вещи в действительности находятся в состоянии потока и течения (*πάντα ῥεῖ*). Объяснение этому постоянному изменению он, по-видимому, нашел в грубой науке того времени, которая заметила, что изменения температуры вызывают изменения формы, некоторые твердые вещества становятся жидкими, а жидкости - газообразными. Это явление он считал следствием огня. Огонь он считал универсальным в космосе - более того, тождественным ему, и, как сообщается, говорил, что эту вселенную, которая одинакова для всех существ, не создал ни один бог или смертный, но она всегда была, есть и будет вечным огнем, который то разгорается ярче, то угасает. Этот огонь он готов назвать богом; для него это принцип, пронизывающий вселенную и вызывающий все изменения в ней. Таким образом, Гераклит утверждает, что истинное знание не о многих вещах, но исключительно о единстве мира, о котором говорит его учение. В своем презрении к предшественникам он превзошел Ксенофана. Он осуждает не только Гомера и Гесиода, но и Пифагора, Ксенофана, Архилоха и Гекатея. Гомер и Архилох, по его мнению, заслуживают изгнания с игр и порки, поскольку они учили таким глупостям.[159] В своих напаках на народную религию Гераклит касался не столько мифологии, сколько обрядов и церемоний, бытовавших в его время. Он явно нападал на представителей мистериальных религий, называя их ночными ходоками, волхвами, жрецами Вакха, почитателями винного чана и таинственниками. В другом фрагменте он высмеивает тех, кто молится изображениям богов, поскольку это все равно что молиться дому человека; и снова он заявляет, что если бы люди в обычных случаях пели песни, подобные гимнам, которые они возносят в честь Диониса, то они вели бы себя самым

бесстыдным образом. Долг человека перед своим разумом - полностью посвятить себя постижению божественного единства в мире, той мудрости, которой одной он согласился бы дать имя Зевса.[160]

На примере этих двух представителей мы увидели, как философия относилась к традиционному политеизму и учила, что единство вселенной тождественно богу. Но ни Ксенофан, ни Гераклит не предложили никакого удовлетворительного объяснения того, как множественность может возникнуть из единства. Тем более они не представляли себе личного бога. Это понятие было припасено для Платона или, возможно, для его великого учителя. Небольшой подход к объяснению разнообразия был сделан, правда, Гераклитом, через его "огонь", а также через доктрину, которую я не упоминал, а именно, что "борьба", действие противоположностей, является причиной изменений. Теперь другой философ, Эмпедокл из Агригентума, с которым мы уже встречались как с мистиком, предложил объяснение причин явлений, не отличающееся от объяснения Гераклита, но при этом знаменующее собой прогресс. В качестве элементов Эмпедокл взял четыре стихии - землю, воздух, огонь, воду, которые, по его словам, сочетаются в различных формах по принципам "дружбы" и "раздора", или, как мы говорим сегодня на менее символическом языке, по сродству и несовместимости. Но, как и Гераклит, Эмпедокл не может прояснить, как и почему эти принципы вообще действуют на его элементы. Короче говоря, до Анаксагора ни один мыслитель не придумал удовлетворительных формирующих или движущих принципов для объяснения явлений; точно так же никто не пришел к четко определенному различию между материальным и формирующим принципами. Анаксагор решил эту проблему весьма удовлетворительным для своей эпохи способом, который бессознательно предвосхитил многие принципы современной науки. По его мнению, все вещества элементарны, существуют в виде семян или зародышей, бесконечны по количеству, бесконечно малы по размеру. Аристотель и древние в целом понимали его так, что эти семена или зародыши являются мельчайшими частицами тех вещей, которые мы знаем в массе, как, например, хлеб или вода, или плоть и кости. Некоторые современные ученые считают, что он имел в виду, что первоначальная масса материи была бесконечно разделена и что каждый атом содержал в себе часть всего остального: различные комбинации этих семян, атомов, мы называем хлебом, водой или плотью и костями в соответствии с преобладанием этих вещей в семенах, составляющих целое. Однако правы ли Аристотель, древние или современные - это вопрос, не имеющий для нас большого значения. Анаксагор считал, что эти "семена", какими бы они ни были, были приведены в движение и объединены для создания бесконечного разнообразия природных объектов Умом (**Noûς**).

Таким образом, великой заслугой Анаксагора было введение в философию Ума как формирующего, движущего принципа, обеспечивающего причину изменений и разнообразия. Нельзя отрицать, что Анаксагор считал свой принцип столь же материальным, как и сами элементы, и что он не использовал свой принцип в полной мере, даже после того как ввел его в мир. Действительно, он не продвинулся дальше механического представления о причине явлений. Но тем не менее он занимает важное место в истории европейской мысли как основатель дуалистической системы, которая в значительной степени возобладала впоследствии. Современники тоже признавали его новатором, ведь нам рассказывают, что афинские умники прозвали его "Умом". О последствиях этого нового дуализма мы будем говорить далее.

Еще одна группа людей внесла свой вклад в интеллектуальную жизнь тех замечательных пятидесяти лет афинской истории, которые начались с поражения персов и закончились началом Пелопоннесской войны. О том, насколько острой была интеллектуальная жизнь

того времени, свидетельствует высокое качество пьес, которые массы простых граждан слушали в театре. Эсхил, Софокл и Еврипид нравились не единицам, а огромному числу афинских граждан, их пьесы были известны даже в отдаленных греческих колониях. Интеллектуальный дух эпохи был стимулирован к исследованиям и скептицизму. Геродот полностью скептичен, а агностическая тенденция того времени проявляется в полном отсутствии мифологии и суеверий у Фукидида. Дополнительным стимулом стало развитие высшего образования, которое давали профессиональные учителя - софисты.

Последнюю половину пятого века с полным основанием называют "веком софистов". Мы должны четко понимать, что мы подразумеваем под этим термином применительно к людям этого времени, поскольку сегодня слово "софист" имеет неблагоприятный оттенок. Софисты пятого века не были ни философской школой, ни шарлатанами. Самым выдающимся среди них был Протагор из Абдеры, о способностях и характере которого говорит тот факт, что Перикл выбрал его для составления законов для Фурий в 444-43 гг. до н. э. Горгий из Леонтины на Сицилии пользовался такой высокой репутацией, что в 427 г. его отправили во главе посольства в Афины. Эти софисты были просто людьми, посвятившими себя поискам мудрости, часто профессиональными учителями, которые брались дать общую культуру, чтобы подготовить своих учеников к участию в жизни общества и государства. Вместо старого обучения, которое приобреталось путем наблюдения, они заменили его формальной дисциплиной; они предлагали обучение риторике, политике, музыке, короче говоря, всем высшим отраслям, как мы их называем. Но у них не было единства доктрины. К концу пятого века они впали в немилость и находились под подозрением, поскольку в афинском государстве все юноши, которые могли позволить себе платить за обучение, взимаемое этими профессиональными учителями, принадлежали к аристократическому сословию, которое часто голосовало против демократии. Своим огромным влиянием софисты были обязаны тому, что они удовлетворяли реальную потребность небольшого афинского общества, в котором было необычайно много людей с пытливым умом и большим интеллектуальным любопытством. Следует отметить, что риторика, которая составляла значительную часть нового образования, введенного этими профессиональными учителями, поскольку политическая жизнь была главной карьерой, открытой для молодого афинянина, приводила к привычке изучать, анализировать и определять. Мы все знакомы с тем фактом, что любая попытка проанализировать и определить обычные верования и практики наверняка обнаружит несоответствия, не замеченные ранее; приведет, по крайней мере, сначала, к путанице и сомнениям в обоснованности рассматриваемой практики или верования; и что в применении к традиционной морали или религии это, скорее всего, ослабит обязательства, которые люди считали до сих пор. Для иллюстрации этой истины нам достаточно оглянуться вокруг и увидеть, как в нынешнем поколении, как и в поколениях наших отцов, давно принятые убеждения рушатся перед проверкой, как, например, институт рабства, справедливость которого мало кто ставил под сомнение столетие с четвертью назад. Поэтому было неизбежно, что в Афинах некоторые последствия софистического учения должны были быть разрушительными. И эти последствия были преувеличены благодаря тому, что в Афинах большое значение придавалось мастерству ведения диспутов. Когда обсуждались моральные или религиозные темы, речь шла не о ценности той или иной позиции, а скорее об относительном мастерстве спорящих. Мы настолько привыкли к этому в академической жизни, например, в дебатах в колледже, что вопрос о моральном эффекте не поднимается в нашем сознании. Но нет ничего удивительного в том, что в V веке в Афинах софистов обвиняли в том, что они заставляют худшее дело становиться лучшим.

Кроме того, софисты скептически относились к возможности получения абсолютного знания о чем-либо. Этот скептицизм мог быть вызван неудачей тогдашней науки, которая

заставляла людей обращаться от природы к человеку как к объекту своих исследований. Протагор утверждал, что все знания относительны, поскольку единственный способ, которым человек может что-либо узнать, - это его органы чувств; через них он воспринимает, что предмет горячий или холодный, круглый или квадратный, сладкий или горький. Он также отметил, что один и тот же объект не всегда будет казаться одинаковым даже одному и тому же человеку; поэтому он заявил, что абсолютной истины не существует, но то, что кажется истинным вам или мне в данный момент, является истиной для вас или для меня, и совсем не обязательно, чтобы вы и я считали истинными одни и те же вещи в одно и то же время. По его мнению, истинным является то, что кажется человеку истинным. Отсюда вытекает его знаменитая сентенция о том, что человек, то есть личность, является мерой всех вещей.^[161] Понятно, что в применении к политике, морали или религии эта доктрина вызывала недовольство.

До тех пор пока люди изучали природу, они были озабочены открытием непреложных законов, управляющих миром. Но когда они переключили свое внимание с природы на общество или правительство, то поняли, что человеческие институты в целом являются результатом конвенций, согласованных и принятых человечеством. В целом софисты считали, что форма государства, существующие моральные и религиозные убеждения и социальные обычаи не имеют абсолютной силы, что они являются результатом конвенции и что их единственным оправданием является то, что они хорошо работают на практике, что они выгодны для человека и общества. Этот прагматичный взгляд на институты вполне соответствовал нравам последней половины V века, как в период имперского господства Афин, так и во время испытаний, выпавших на ее долю во время Пелопоннесской войны, когда в страсти или отчаянии люди пренебрегали законом и, как в случае с мелийцами, всем, что человечество считало священным. Это была эпоха, когда многие считали, что сила и право тождественны, и софисты, пусть и неосознанно, приводили аргументы в пользу этого мнения; ведь если проверка учреждения или закона заключается в том, что он хорошо работает, когда его применяют на практике, то успех доказывает его правильность. Софисты также учили, что добродетель (ἀρετή) - это не что иное, как то, что мы сегодня называем эффективностью. Неудивительно, что консервативные афиняне смотрели на них с подозрением.

В отношении богов Протагор, естественно, был агностиком. Свой "Трактат о богах" он начал со слов: "Что касается богов, то я не могу знать, существуют они или не существуют, или какова их природа. Многие вещи мешают нам узнать это. Вопрос неясен, а жизнь коротка".^[162] Любопытно узнать, какой обширный материал нашел Протагор для своих рассуждений, начав с такого откровенного признания в своем невежестве; но следует заметить, что в этом признании нет ничего, что обязательно противоречило бы популярной теологии его времени. Оно лишь показывает то, о чем ясно говорят слова, - что вера в богов не может зависеть от знания. Другой софист, Продик, утверждал, что божества - это всего лишь добрые силы природы, которые человек обожествил;^[163] и "Нежный Критий", один из худших из Тридцати тиранов и готовый ученик ранних софистов, как говорят, изложил в сатирической драме теорию о том, что боги - это ловкое изобретение кого-то, кто хотел запугать людей, чтобы они перестали творить зло.^[164] Последствия такого скептицизма и агностицизма мы легко можем себе представить.

Многое было ошибочно возложено на софистов, но неудивительно, что консервативные афинские граждане с недоверием и тревогой смотрели на эти новомодные подрывные идеи; что они изгнали Протагора и сожгли его книги на рынке; или, наконец, что они должны были предать Сократа смерти.

В эту эпоху интеллектуального брожения и перестройки, скептицизма и жажды поиска, эпоху Анаксагора и софистов, вошел Сократ. Он был одновременно и ребенком своего времени, и величайшим оплодотворителем человеческих умов, которого еще знала Европа. Он родился в 469 году до н. э. и был вынужден выпить болиголов в марте 399 года, чтобы завершить отведенный ему срок жизни. Сын скульптора, он, как нам рассказывают, в юности последовал профессии отца, но, судя по всему, продолжал заниматься этим недолго. Откуда он черпал средства к существованию, мы не знаем. Он получил обычное афинское образование, особенно интересовался геометрией и астрономией; труды философов он читал, но признавался, что мало что из них почерпнул. Возникает соблазн остановиться на колоритных чертах этого человека - его отказе преподавать за плату, как это делали обычные учителя, его профессии полного невежества - его единственной претензии на мудрость, как он сам говорил, - его уродстве черт и красоте души, его всепоглощающем интересе к работе скромных ремесленников, прежде всего на его вере в то, что у него есть дух-предохранитель, демон, который проверяет его, когда он идет неверным путем. Хотя, повинаясь этому внутреннему контролю, Сократ воздерживался от политики, он выполнял все свои гражданские обязанности и в мире, и на войне. Он придерживался традиционной религии, приносил жертвы и молился традиционным богам, хотя, несомненно, не считал их ограниченными и чувственными созданиями, как это принято считать. Когда он молился, то просил не о золоте, серебре или власти, а о том, что, по мнению богов, было для него благом. В конце "Федра" Платона он обращается к ним с таким призывом: "Возлюбленный Пан и все остальные боги, которые обитают здесь, даруйте мне красоту души и сделайте так, чтобы внешний и внутренний человек были одним целым". Это был человек, которого обвиняли в развращении афинской молодежи.

У Сократа было много общего с софистами. Хотя очевидно, что в ранние годы он интересовался физическими науками, мы знаем, что со временем он отказался от них, убедившись, что человек сам по себе - это больше, чем он может понять. Он скорее сосредоточил свое внимание на самом человеке и сделал человека и его поведение центром философского исследования. Вместе с софистами Сократ считал, что главное - это культивирование совершенства, добродетели, какой бы она ни была. Он также отождествлял добродетель и знание и, как и софисты, скептически относился к способности человека достичь абсолютного знания. Практичность была тем критерием, который он применял к различным мнениям. Если одно представление о государстве, обществе или чем-то еще работает лучше, чем другое, то, по его мнению, оно лучше; и, согласно ему, именно благодаря принятию таких полезных мнений человек становится мудрее. Он считал, что образование состоит не в том, чтобы вбивать людям в голову какие-то вещи, а в том, чтобы вести их к открытию истин, которыми они уже обладают. Поэтому он использовал дискуссии по поводу обоснованности гипотез, чтобы пробудить скрытые знания в умах своих молодых друзей. Этот его метод - диалектика - не был идентичен методу софистов, но и не отличался от него. Поэтому вполне естественно, что в его время его причисляли к профессиональному классу.

Чем же он отличался от этих софистов? Внешне, прежде всего, тем, что он не преподавал за плату, что его цель была бескорыстной, его интерес заключался исключительно в разъяснении истины и, следовательно, в утверждении добродетели. Сам он верил, что у него было божественное поручение служить афинянам в качестве миссионера. Платон заставляет его заявить в свою защиту перед судьями: "Афинские мужи, я действительно был бы виновен в преступлении, если бы из-за страха смерти или чего-либо другого покинул пост, на который меня назначил бог. Ведь бог предписывает... чтобы я следовал мудрости и исследовал себя и других".^[165] Он считал себя врачом души и утверждал, что все его дело - "убедить всех, и

молодых, и старых, не заботиться о теле или богатстве, но прежде всего о душе - как сделать душу как можно лучше".[166]

Как я уже говорил, он считал, что если бы люди только знали, что такое справедливость, доброта и воздержанность, то они естественно и неизбежно стали бы справедливыми, добрыми и умеренными. Порок, по его мнению, объяснялся недостатком знаний; поэтому он использовал свой метод вопрошания, диалектику, чтобы попытаться получить четкие определения этих и других добродетелей, ибо он был убежден, что если бы только он и его единомышленники могли узнать, что такое добродетель, они сразу же стали бы следовать добродетели и бежать от всех проступков. Мы можем улыбнуться наивности этой веры в то, что добродетели можно научить, что для того, чтобы ее практиковать, ее нужно только увидеть; но мы должны напомнить себе, что его уверенность основывалась на другом убеждении, а именно: добродетель - это самое лучшее и самое выгодное для человека; и поскольку каждый человек желает для себя лучшего, если он видит, что правильно, он будет неуклонно следовать этому курсу до конца. Можно с полным основанием сказать, что это утилитарная точка зрения, и так оно и есть; но в Сократе она сочеталась с силой воли, которая позволяла ему воплощать свои убеждения в жизнь, ведь именно в повиновении этому убеждению великий учитель отдал свою жизнь.

До сих пор мы видели, что в брожении последней половины V века в Афинах существовали две силы, которые в некотором смысле противостояли друг другу: софисты с их неизбежным скептицизмом, которые учили, что вся истина субъективна, что справедливость и добро - это только то, что кажется справедливым и добрым человеку; им в действительности противостоял Сократ, не только по духу, но и по учению, которое он пытался установить; ведь его поиск всегда был направлен на поиск реальности, всегда был направлен на знание в противовес мнению. Эти объективные истины, универсалии, которые для него были единственными реальными вещами в мире, он пытался получить с помощью процесса определения, который не был полностью адекватным; но он обращал людей от простого наблюдения, от того, что казалось истинным, к поиску постоянной объективной реальности. Насколько плодотворным было его учение, показали многие школы, но прежде всего его величайший ученик, Платон. Его последователи сохранились до наших дней.

Последняя треть пятого века стала для Греции новой эпохой. В 431 году разразилась Пелопоннесская война, которая продолжалась до 404 года. С одной стороны были Афины с империей, которую они смело создали и несколько безжалостно удерживали, с другой - множество союзных Греции государств со Спартой во главе. Война закончилась полным унижением Афин. Она потеряла свою империю, богатства и большую часть населения. Эти бедствия дали возможность и повод для появления новых сил. В начале войны меркантильные афиняне проявили нетерпение к лидерству, которое сделало Афины великими, и отвергли Перикла. Их легко сбить с пути дикими замыслами, как, например, когда они последовали за империалистической партией во главе с Алкивиадом и отправили в 415 году сицилийскую экспедицию, которая через два года потерпела непоправимую катастрофу. Во время бедствий, под бременем политических и экономических несчастий, люди часто обращаются к пересмотру основ своих убеждений и действий, чтобы проверить обоснованность доктрин, которыми они до сих пор руководствовались. Так было и в Афинах. Старые убеждения пошли прахом; общество, правительство, религия - все стало предметом сомнений и переосмысления.

Величайшим представителем этого времени был Еврипид. Хотя он был младшим современником Софокла, который пережил его на несколько месяцев, Еврипид принадлежит к новой эпохе. Первый представляет имперские Афины эпохи Перикла, второй

- Афины времен Пелопоннесской войны. Родившись в семье, очевидно, обеспеченной, он, несомненно, получил либеральное образование. Политика и общество, похоже, никогда не привлекали его к активному участию в них, но интеллектуальную жизнь своего времени он разделял в полной мере; и больше, чем кто-либо из современных ему писателей, он показывает, что чувствовал силу движений, которые преобразовывали афинскую мысль. Верно сказано, что в Софокле кульминировал поэтический курс традиционной религии; в Еврипиде мы впервые полностью объединили поэтическое и философское развитие. Он был глубоким мыслителем, озабоченным самыми сложными проблемами человечества и подходившим к традиции с либеральной откровенностью нового времени. Однако мы всегда должны помнить, что он был драматическим поэтом, а не систематическим теологом или учителем нравственности. Снова и снова верность своему искусству заставляла его вкладывать в уста своих героев чувства, которые, должно быть, были ему отвратительны. Мы также не имеем права искать в его пьесах какой-то скрытый смысл. И все же, после всех допущений, мы не можем сомневаться в том, что в своих драмах он часто выражает свои личные взгляды на политику, мораль и религию, которые сильно расходились со взглядами традиции.

По отношению к богам современной мифологии никто не мог быть более откровенно скептическим или презрительным, чем он. Как отмечает немецкий критик Нестле, основной принцип его нападок содержится в его стихах:

εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί.[167]

Если боги делают что-то низменное, значит, они не боги.

То есть, как говорит тот же критик, для Еврипида "Бог и грех - взаимоисключающие понятия". Софокл придерживался того же мнения, но его точка зрения была совершенно иной, о чем свидетельствует его стих:

αἰσχρόν μὲν οὐδὲν ἢ ὑφηγοῦνται θεοί.[168]

Ничто из того, к чему ведут людей боги, не является низменным.

То есть все, что делают боги, - добро, каким бы оно ни казалось человеку. Таким образом, между двумя трагиками существует принципиальное различие: старший верит в праведность традиционных богов, младший готов отбросить традицию. Неразумность и безнравственность народных верований и недоумение по поводу существования зла в мире Еврипид не мог примирить с верой в существование всемогущих и справедливых существ, какими, по его мнению, должны быть боги, если они вообще существуют. Его твердая убежденность в том, что божество, если оно вообще существует, должно быть абсолютно справедливым, объясняет смелость поэта в высмеивании народных представлений. В "Ипполите" он выставляет богиню любви в позорном свете и заставляет Артемиду присоединиться к невинному герою пьесы в ее осуждении.

Действительно, на протяжении всей трагедии традиционные верования трактуются с сильной иронией. Когда Федра испытывает стыд за страсть к пасынку, которую внушила ей Афродита, кормилица уговаривает ее уступить, приводя в пример древние сказания о похождениях небожителей:

Кто в древности свитки писал и сам по песенным тропам бродил, Тот знает, как Зевс в давние времена желал объятий Семелы; знает, как лучезарная заря К богам похитила в давние времена Цефала, И все ради любви; но эти в небесах живут, не бегут от лица богов, Довольные, я думаю, быть любовью побежденными. Ты не сдашься?[169]

Нет, дорогая, воздержись от смертоносных мыслей, И от самонадеянности - от самой настоящей самонадеянности, - Что кто-то хочет быть сильнее богов. В любви не дрогни; Бог так распорядился.[\[170\]](#)

Но Федра умирает от собственной руки, не поддавшись замыслу богини. Невинный Ипполит, вторая жертва божественной несправедливости, плачет, умирая:

Невинный я, всегда боявшийся богов, Сердцем чистый выше всех людей, - Вот, как ввергнут я в Аид, чтоб жизнь свою скрыть в пыли! Напрасно я Бога почитал, и напрасно к людям был я справедлив".[\[171\]](#)

Что может быть сильнее осуждения традиционных богов, чем это!

В "Геракле" Гера сводит героя с ума и заставляет его убивать собственных невинных детей, и все это из-за ревности богини к Зевсу. Неудивительно, что Геракл плачет, когда ему открывают правду:

К такой богине кто ж теперь взывать будет? Кто из-за женской ревности к Зевсу из Эллады вычеркнул благодетелей ее, хоть они и были без вины виноваты.[\[172\]](#)

Герой отказывается найти утешение в предположении, что боги тоже согрешили и пострадали за свои злодеяния - "если легенды менестрелей не ложны". Тогда он восклицает:

Я не считаю, что боги жаждут супруги Непокорной: сказки о руках богов, закованных в кандалы, Я презирал и никогда не поверю, Как и в то, что один бог рождается властелином другого. Ибо Бог нуждается, если он действительно Бог, ни в чем: таковы жалкие рассказы менестрелей.[\[173\]](#)

Эта пьеса, как и "Ипполит", осуждает через Геру и Зевса всю систему богов.

В этих чувствах есть нечто большее, чем прямой вызов традиции. Еврипид, подобно Пиндару, не утончает низменные элементы легенд, не затушевывает, подобно Эсхилу и Софоклу, уродливые черты античной мифологии. Напротив, будучи вынужденным в силу своей профессии драматического поэта черпать свои темы из мрачных сказаний о богах и героях мифологической эпохи - сказаний, чья безнравственность была ему совершенно ненавистна, - он достигает своей цели, показывая этих богов и героев на своей сцене вовлеченными в действия и движимыми мотивами, которые настолько низменны, чтобы разрушить уважение зрителя к существам такого рода, и завоевать симпатию зрителя к смертной жертве против высшей силы. Бесстыдным натурам богов поэт прямо дает подходящие характеристики: он называет их жестокими, мстительными, вероломными, развратными.

Не менее иконоборчески Еврипид относится и к современным религиозным обрядам: нет ни одного, который бы избежал его презрения. Жертвоприношения и вотивные жертвы кажутся ему недостойными истинных богов. Глупость народного удивления богатствами храмов показана во фрагменте утраченного "Филоктета", где герой язвительно просит слушателей увидеть, как даже боги ценят выгоду, и поэтому люди должны без колебаний получать прибыль и тем самым равняться на богов.[\[174\]](#) О том, что не размер дара, а благочестие

обеспечивает благосклонность справедливого Неба, говорит другое двустороннее.^[175] Храмы и статуи, а также все священные привилегии, связанные с ними, рассматриваются с одинаковым пренебрежением к традиции; а священный институт кровной мести осуждается самым решительным образом. Обычное доверие к предзнаменованиям, даваемым снами и полетом птиц, он лишь высмеивает. Так, в таврической "Ифигении", когда Ифигения узнает от Ореста, что ее брат жив, она плачет:

Ложные сны, окаянные! Тогда вы были лишь ничтожествами.^[176]

На что Орест отвечает:

Да, и даже боги, которых люди называют мудрыми, не менее обманчивы, чем мимолетные сны. В божественных и человеческих вещах царит полная неразбериха. Мудрые люди печалются только об этом, Когда по глупости? Нет, только вера в оракулы Приводит к гибели - как глубока, знают те, кто это доказывает.^[177]

Осуждение толкователя знаков, подаваемых птицами, в "Финикии" становится еще более действенным, если вложить его в уста прорицателя Тирисия:

Кто пользуется искусством прорицателя, тот глуп. Если он предвещает дурное, его ненавидят те, кому он пророчествует. Если, жалея тех, кто к нему стремится, он лжет, Он богов обижает.^[178]

В "Ифигении в Аулисе" Ахилл с горечью спрашивает: "Что такое провидец?" и сам же отвечает на свой вопрос: "Человек, который говорит мало правды и много лжи".^[179] Даже молитва иногда рассматривается как сомнительная помощь, хотя, естественно, герои Еврипида часто обращаются к богам.

Временами поэт становится откровенным атеистом или агностиком по отношению к народной религии. Наиболее яркой иллюстрацией этого является молитва, которую он вкладывает в уста Гекубы, троянской царицы:

О носитель Земли, ты, чей трон - Земля, Кто бы ты ни был, о прошедший наш путь, Зевс, будь ты закон природы или разум человека, Тебе я молюсь; ибо, ступая беззвучными путями, В справедливости ты направляешь все смертные вещи".^[180]

Обратите внимание, что хотя эта молитва отвергает все существующие виды политеизма, она далека от отрицания существования божественной силы - скорее, поэтическим языком она утверждает существование такого принципа - причины вселенной, которая проявляет себя в природе как закон и в разуме человека как разум. Этот пантеизм находит выражение и в других частях его поэзии. В качестве иллюстрации я приведу два фрагмента. В первом божество отождествляется со всеохватывающим эфиром:

Видишь ли ты безбрежный эфир там, в вышине, Который росистыми руками землю обнимает? Так считай ты Зевса, так считай ты бога.^[181]

Во втором случае бог отождествляется с интеллектом, пронизывающим мир:

Ты, саморожденный, кто в эфире беспрестанно кружит, Мистическими связями соединяешь Природу всех вещей, кого окутывает пелена Света, темной ночи, усыпанной блестками золота, Звездных сонмов, танцующих вокруг тебя без конца.^[182]

Последние три отрывка показывают, насколько ум поэта был наполнен философской мыслью того времени. Отождествляя божество с эфиром, он, очевидно, давал поэтическое выражение взглядам своего современника, философа Диогена Аполлонийского, которого он, должно быть, знал в Афинах. Диоген вслед за Анаксименом сделал "воздух" (или "эфир") основным элементом мира, но пошел дальше своего предшественника, приписав "воздуху" разум и движение - ведь он считал, что его можно представить только как разумный; и далее он говорил, что этот разумный "воздух", который был причиной и, в силу своего разума, руководителем всех вещей, казался ему богом. Таким образом, в сознании человека божественный принцип проявляется как интеллект, а в природе - как закон. Но в молитве Гекубы присутствует более высокое представление о боге, чем даже это - божественная причина также мироуправляющая Справедливость: Справедливость и Бог едины. Это отождествление в каком-то смысле старо, как Гесиод, но Еврипид представляет Справедливость не как дочь Зевса, а как тождественную космическому разуму, имманентную всему сущему, формирующую и направляющую все вещи. Когда поэт говорит о Справедливости более естественным для обычного человека образом, он борется с бытующим представлением о том, что Справедливость обитает на небесах, где грехи людей записываются в книгу; скорее, говорит он, она здесь, на земле, с людьми, невидимая, но всевидящая.^[183] Однако он никогда не проводил эту идею в жизнь и не согласовывал ее с реальным нравственным состоянием мира и незаслуженными страданиями человечества. Проблема зла и сомнений постоянно мучила его; ни вера, ни разум не давали ему покоя:

Когда вера переполняет мой разум, Всеобъемлющее Божье провидение Избавляет от печалей: Но когда сомненье шепчет: "Ах, как бы *знать*! Не найти мне подсказки в клубке судьбы и жизни: Есть перемены и много перемен, И изменчивая судьба людей Все время мечется туда-сюда По бескрайним просторам."^[184]

По поводу смерти и возможности будущей жизни Еврипид снова не дает нам последовательных взглядов. Он считал, что люди боятся великого перехода по неопытности; но находил некоторое утешение в том, что смерть приходит, повинувшись универсальному закону природы, и поэтому не должна вызывать тревоги.^[185] И все же он чувствовал, что возможность жизни за гробом не дает уверенности в радости, ибо многие, подобно Макарию в "Гераклидах", могут сказать:

"Если в могиле все будет: Но ах, чтобы ничего не было! Ибо если и там у нас, смертных, которые должны умереть, будут заботы, то я не знаю, к чему обратиться; ведь смерть для печали считается самым лучшим бальзамом."^[186]

Иногда он выражает или намекает на мнение, что наши души возвращаются в воздух или эфир, из которого они возникли.^[187] Снова он использует гомеровские образы невеселого потустороннего мира. Однажды он ссылается на орфическую доктрину в загадочном изречении: "Кто знает, что жизнь - это смерть, а смерть - это жизнь внизу?" - изречения, которые Платон и другие философы должны были интерпретировать после него.

Если бы позволило место, мы могли бы с удовольствием остановиться на сочувствии Еврипида к человеческой бедности и страданиям, на тех намеках, которые он дает, чтобы понять, что он воспринимает общее братство людей. В своих благородных идеалах женственности он превосходит своих современников. Прежде всего, для нас с нашим сегодняшним интересом важно отметить, что трагик не раз, кажется, хочет донести до людей истину, что стандарт морали среди людей был намного выше, чем традиционный пантеон. Ни один поэт его эпохи не излагает истинное благородство человека так прекрасно, как Еврипид.

Последней пьесой из длинного списка, написанного им, стала "Вакхическая". Сочиненная в Македонии, она была впервые поставлена в Афинах после смерти поэта. Как и подобает трагедии, написанной в доме Диониса, драма посвящена дионисийской одержимости, энтузиазму, "божественному безумию", которому греки всегда придавали большое значение. Ни одна пьеса не вызывала такого недоумения. Одни ученые считают ее пересказом, другие энергично ее отрицают. Лично я склонен придерживаться мнения Адама, что Дионис в пьесе "обозначает дух энтузиазма в древнегреческом значении этого слова", и что главный урок драмы следует искать в стихе "Не знанием приобретается мудрость"[188] - то есть разум - это не все в человеке, но есть нечто большее - энтузиазм, вдохновение.[189]

Из того, что мы рассмотрели до сих пор, очевидно, что дух Еврипида был прежде всего иконоборческим; нет сомнений, что он способствовал упадку древних верований и что он помог согнать олимпийцев с их тронов в сознании мыслящих людей. В течение пятидесяти лет он открыто высказывал свои критические замечания в театре на высоком празднике Диониса перед быстро соображающими афинянами. Эффект, должно быть, был велик, ведь ни один поэт не пользовался такой широкой популярностью.

С положительной стороны Еврипид не предлагает никакой системы религии или морали. Действительно, он, кажется, так и не пришел к какому-либо полному единству в своей мысли. Но он стимулирует сейчас, а в свое время, несомненно, побуждал людей к размышлениям, просто потому, что он так часто поднимает фундаментальные вопросы - вопросы, которые размышляющие люди задавали тогда и задают с тех пор - вопросы, на которые никогда нет полного ответа, но которые всегда требуют ответа. Стимулирующий характер его драм делает его поистине одним из великих религиозных поэтов мира.

V ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

Сократ стал отцом многих философских школ. Его ученики, естественно, отличались друг от друга в том, какой акцент они делали на той или иной стороне учения своего учителя, и в том, как они объединяли его доктрины с принципами, заложенными более ранними мыслителями, но все сходились в том, что они направляли свое внимание на человека как на центр мысли и исследования. С этого времени этика и религия стали доминирующими темами философии. В рамках нашей темы мы должны уделить внимание величайшему из этих учеников, Платону.

Платон родился в Афинах в 428/7 году до н. э. в древней семье, которая состояла в родстве с законоучителем Солоном. Получив лучшее афинское образование, он на двадцатом году жизни, когда последнему было уже около шестидесяти лет, присоединился к Сократу и продолжал общаться со своим учителем в течение десяти лет, вплоть до осуждения и смерти последнего. Вероятно, он не входил в ближний круг, но рассказывает, что присутствовал на суде над своим учителем и вместе с другими последователями Сократа был готов пойти в кабалу, если на него наложат штраф. Болезнь не позволила ему принять участие в обсуждении последнего дня, о котором мы узнаем из "Фаэдо". После смерти Сократа Платон отсутствовал в Афинах около двенадцати лет, проживая сначала в соседнем городе

Мегара, где его общение с Евклидом, одним из старейших учеников Сократа, должно быть, способствовало развитию его собственной философии. Позже в южной Италии, если мы примем традиционный рассказ о его путешествиях, у него была возможность более внимательно изучить в их доме орфико-пифагорейские системы и доктрины, многие из которых, несомненно, он часто слышал, как обсуждал Сократ. В Сиракузах на Сицилии он покори́л Диона, молодого шурина тирана Дионисия. Однако тот счел его нравовучения оскорбительными, схватил его и выставил на продажу в качестве военнопленного на невольничьем рынке в Эгине. Но друг, Анникерис, выкупил его и освободил. Когда другие друзья Платона захотели вернуть Анникерису потраченные деньги, тот отказался, и на эти деньги была куплена священная для героя Академа роща, в которой Платон открыл философскую школу. Там, за исключением перерывов, вызванных двумя путешествиями на Сицилию, он продолжал преподавать около сорока лет и умер в 347 году до н. э. в возрасте восьмидесяти лет.

В эту школу приезжали ученики почти из всех уголков греческого мира. Главными изучаемыми предметами были различные отрасли математики, включая, конечно, астрономию и гармонику, и диалектика, под которой понимается "искусство вопросов и ответов, искусство давать рациональный отчет о вещах и получать такой отчет от других". В качестве отличительных методов использовались анализ и деление, которые Платон, похоже, развил настолько, что изобретение первого было фактически, но ошибочно, приписано ему. Цель анализа - получить объяснение или доказательство какого-либо положения; цель деления - прийти к правильной классификации или разделению рассматриваемого объекта. Очевидно, что обучение Платона в значительной степени проводилось в форме лекций, которые слушатели записывали; кроме того, ученики занимались научными исследованиями, решая проблемы или трудности, поставленные перед ними их учителем. Эти исследования не были исключительно математическими и астрономическими, поскольку есть все основания полагать, что они также проводились в области естественной истории. Действительно, Аристотель, в течение двадцати лет являвшийся членом Академии, наверняка имел возможность заниматься здесь теми исследованиями, которые интересовали его больше всего в начале жизни. Но какими бы ни были эти исследования, их целью было привести учеников к открытию и созерцанию Реальности, Бытия, фундаментального и постоянного в противовес индивидуальным и преходящим явлениям. О лекциях Платона мы практически ничего не знаем; его "Диалоги" представляют собой те части его учения, которые он хотел донести до внешнего мира; вероятно, они ни в коей мере не воспроизводят адекватно его учение для учеников.

Какую часть своей философии Платон получил от своего учителя Сократа, а какую развил сам, сейчас определить невозможно. Сократ не оставил никаких трудов; мы знаем его только по трудам других, и прежде всего по диалогам Платона. В них он выступает в роли главного выразителя, который ведет своих единомышленников по различным путям к истине; и, конечно, ни один ученик не воздвиг более благородного памятника своему учителю, чем Платон. Среди современных ученых существует множество мнений относительно степени долга Платона перед своим учителем: одно крайнее крыло, имеющее множество приверженцев, ограничивает сократические элементы в платоновской доктрине этическим интересом, поиском универсалий и диалектическим методом; другое крыло, главным представителем которого является выдающийся английский платоник Бернет, приписывает Сократу практически все, что содержится в диалогах, которые Платон написал до начала своего преподавания в Академии. Действительно, Бернет считает, что главной целью Платона в ранних диалогах было изложение жизни и учения Сократа; поэтому он утверждает, что "учение об идеях" со всеми его последствиями и многое другое - это чисто сократовское,

воспринятое Платоном в развитой форме. Мало кто из нас может принять одну из этих крайних точек зрения; кажется более вероятным, что истина лежит между ними, что Платон узнал многое, касающееся "идей" и их пифагорейского происхождения, от своего учителя, так же как он почерпнул от него свои этические интересы и свой метод. Но сводить блестящего ученика к простому репортеру взглядов своего учителя, не имевшему собственной философии до сорока лет, совершенно невероятно, и такая процедура не имеет под собой никаких оснований. Говоря о Сократе в моей предыдущей лекции, я избегал этого вопроса, поскольку обсуждение его там было бы невыгодным и запутанным; и даже сейчас для удобства я предлагаю рассматривать ту часть философии Платона, которая непосредственно касается нас, как если бы она была полностью его собственной, прося вас, однако, всегда помнить о том, что, несомненно, многое в зародыше или в развитой форме было получено непосредственно от главного учителя Платона. Кроме того, я должен попросить вас помнить, что Платон в юности увлекался поэзией, и хотя он отказался от занятий этим искусством, он оставался поэтом по духу до конца своей жизни; все его мысли были тронуты поэзией, оживлены юмором и воспламенены религиозным рвением. Он был непревзойденным литературным художником и многогранным человеком. Поэтому вполне естественно, что он нигде не изложил выкристаллизовавшуюся систему философии, как это мог бы сделать человек с меньшим воображением и более скучный; очевидно, он был человеком, который рос на протяжении всех своих восьмидесяти лет. В результате, несмотря на то, что мы можем с полным правом говорить о "единстве мысли Платона", мы находим в его работах разнообразие, вариации и даже противоречия. Требования нашей сегодняшней ситуации, однако, заставляют нас рассматривать наши темы категорически, хотя такая процедура несколько несправедлива по отношению к Платону.

Итак, давайте сначала рассмотрим центральную мысль философии Платона - "учение об идеях". Развивая доктрины более ранних философов, особенно Гераклита и Анаксагора, Платон считал, что мир двойственен. В нем есть видимый нами феноменальный мир, включающий в себя все природные объекты и предметы, созданные человеком, - преходящий и нереальный мир, который мы познаем только с помощью наших органов чувств. Но рядом с ним, или, скорее, за ним, находится другой мир, невидимый, но постоянный и реальный, который может быть постигнут только разумом. Этот - мир идей. Однако эти два мира не делимы, так как мир чувств обязан своим существованием зависимости от мира идей. Чтобы понять точку зрения Платона, мы должны элементарно рассмотреть, что он подразумевал под "идеями". Используемые им слова (*εἶδος, ἰδέα*) означают "форму", а в логике употребляются в смысле "класс", "род", "вид", "общий принцип классификации предметов". Перевод "идея" является традиционным, и нет достаточных оснований для того, чтобы предпочесть "форму" или любой другой английский эквивалент. Утверждение Платона о том, что мир явлений зависит от невидимого мира идей, на первый взгляд кажется парадоксальным, ведь под ним он подразумевает, что отдельное дерево, книга, стол, стул, хороший человек или что угодно, вовсе не является реальным существом, но что реальностью обладают только идеи дерева, книги, стола, стула и добра. Это можно пояснить иллюстрацией, которая принадлежит Платону. В начале десятой книги "Республики" Сократ и Глаукон беседуют вместе. Сначала учитель добивается от Глаукона согласия с утверждением, что, хотя в мире существует множество кроватей и столов, есть только две идеи: одна - кровать, другая - стол. Затем он показывает, что рабочий делает кровать или стол, придавая своему материалу форму, соответствующую идее кровати или стола, но он не создает самих идей. Это делает Бог, который является реальным создателем реальной кровати, то есть идеи кровати. Плотник делает только конкретную кровать, которая обязана своим временным существованием вечной идее - реальной кровати, - которая находится в природе, в разуме Бога. Или, если бы Платон предстал перед нами сегодня

вечером, он мог бы сказать: "Предположим, мы возьмем дюжину книг разного размера, разной формы и вида, как мы узнаем, что все эти разнообразные предметы - книги?" И когда мы замешкаемся с ответом, как, вероятно, и должно быть, он ответит: "Это потому, что каждая из этих отдельных книг содержит в себе идею книги. Идея присутствует в отдельном примере и тем самым дает ему существование; таким образом, человек зависит от идеи, а не идея от человека. Если бы эта дюжина или, более того, все книги во всем мире были уничтожены, идея книги все равно осталась бы, и можно было бы создавать новые книги, заставляя материалы, из которых строятся книги, приобщаться к идее книги. То есть все отдельные книги преходящи, непостоянны, нереальны; идея книги постоянна, вечна, она одна обладает реальностью; и все отдельные вещи, следовательно, существуют, насколько они обладают реальным существованием, только благодаря причастности к идеям. Таким образом, все вещи возникают и обязаны своим существованием причастности к вечным идеям".

Мы будем несправедливы к Платону, если подумаем, что он считал эту доктрину идеальным объяснением связи между видимым и невидимым мирами. Сам он, очевидно, не придерживался такой точки зрения, а считал ее "догадкой об истине", призванной показать, что за явлениями видимого мира стоит некая постоянная реальность и истина, неподвластная разуму. Действительно, Платон прекрасно осознает, что в связи с этой доктриной возникают трудные вопросы, и в трех диалогах - "Филеб", "Парменид" и "Софист" - он пытается ответить на некоторые из них, а также предлагает восхитительную критику своих собственных взглядов.

Что касается источника доктрины, то, как я уже говорил выше, мы не можем сказать, сколько Платон почерпнул у Сократа, а сколько разработал сам. Сократ, очевидно, постоянно искал универсалии, пытаясь определить, что такое добро само по себе в отличие от добра, воплощенного в хорошем человеке, что такое добродетель, мужество и тому подобные качества. Возможно, учитель или ученик расширил эти идеи, универсалии, включив в них все вещи, даже скромные предметы мебели, которые служат примером в "Республике". Но в любом случае этим учением об "идеях", "формах" Платон обеспечил себе основу для реальности, средство достижения абсолютного знания в противовес тому относительному знанию, которое, по мнению софистов, было пределом, которого мог достичь человек. Платон вполне согласился бы с Протагором в том, что если бы чувства были единственным средством познания, то человек действительно был бы мерой всех вещей, а его знания ограничивались бы преходящим феноменальным миром, то есть он не мог бы знать реальности; но, постигая с помощью разума идеи, то есть реальности, от которых зависит феноменальный мир, мы можем обрести подлинное знание и освободиться от подчинения простому мнению.

Платон также учит, что существуют различные уровни идей, одни из которых подчинены другим; высшей из всех является идея Блага, отождествляемая им с Прекрасным. Эта высшая идея одновременно является причиной всего бытия и знания и включает в себе все другие идеи; как солнце в видимом мире, так и в мире истинного знания Благо "является универсальным автором всего правильного и прекрасного, само по себе являясь источником истины и разума". Это Абсолют, универсальный Разум, Бог.^[190]

Мы видели, что Платон противопоставляет мир идей, постигаемых разумом, миру явлений, известных нам через органы чувств. Последний мир материален, первый - нематериален. Эта концепция нематериальности идей была чем-то новым в философии. Анаксагор, как и его предшественники, считал свой принцип образования (**Noûς**) материальным, как

"семена", из которых созданы все вещи; но Платон разработал нематериальный, идеальный мир, в котором находятся все причины и вся реальность.

Теперь платоновские идеи постигаются человеческим интеллектом. Каковы последствия этого факта? Из этого следует, что разум человека имеет природу, сходную с природой идей; как и они, он должен принадлежать к миру, который выше чувств; и вместе с ними он должен быть причастен к Абсолюту. Но Платон показывает, что идеи вечны и бессмертны, и делает из этого логический вывод, что интеллект человека, его рассуждающая душа, также не знает творения и свободна от смерти.

Однако он не останавливается только на этом аргументе, а подкрепляет доктрину бессмертия множеством доказательств, как, например, в "Федре", где Сократ объясняет: "Душа во всем своем существе бессмертна, ибо бессмертно то, что вечно находится в движении; но то, что движет другое и движимо другим, переставая двигаться, перестает и жить. Только самодвижущееся, поскольку оно никогда не покидает себя, никогда не перестает двигаться и является источником и началом движения для всего, что движется помимо него".^[191] В "Феэдо"^[192] он представляет Сократа, предлагающего своим сомневающимся друзьям несколько различных аргументов. Один из них - тот, с помощью которого он доказывает, что души существуют до того, как они поселяются в наших телах, поскольку воспоминание подразумевает предыдущее существование, а поскольку люди могут вспоминать и узнавать вещи, которые они никогда не видели и которым их не учили в их нынешнем существовании, из этого следует, что они родились с этим знанием, так что то, что мы называем обучением, в конце концов, является лишь воспоминанием идей, полученных в предыдущем существовании. Сократ завершает свой аргумент вопросом: "Тогда не можем ли мы сказать, Симмий, что если, как мы постоянно повторяем, существует абсолютная красота, и благодать, и абсолютная сущность всех вещей, и если к этому, как теперь выясняется, существовавшему в нашем прежнем состоянии, мы относим все наши ощущения и сравниваем их с этим, находя эти идеи предсуществующими и нашим врожденным достоянием, то наши души должны были иметь предшествующее существование, а если нет, то в этом аргументе нет никакой силы?" Его слушатели с готовностью соглашались с этим. В "Мено" этот же аргумент очень ловко извлекается из области математики.^[193] Необученного раба заставляют "вспомнить", что квадрат гипотенузы равнобедренного прямоугольного треугольника равен удвоенному квадрату одной из его сторон. Это доктрина воспоминаний, которой Вордсворт дал прекрасное выражение в своих знакомых строках:

Наше рождение - лишь сон и забвение: Душа, что восходит с нами, наша жизненная звезда, Имеет где-то в другом месте свой закат, И приходит издалека; Не в полном забвении и не в полной наготе, Но с облаками славы мы приходим От Бога, который есть наш дом.

Но, как отмечают Симмий и Цebes в "Феэдо", эта доктрина лишь показывает, что душа существовала до тела; она не доказывает, что душа бессмертна. Поэтому Сократ продолжает доказывать этот тезис, в основном показывая простую и неизменную природу души, которая подобна природе идей, и приходит к выводу, что, поскольку она не допускает изменений, она должна быть свободна от смерти. И снова он утверждает, что, поскольку душа может управлять телом и использовать его по своему усмотрению, она должна быть предшествующей телу и, следовательно, иметь вечное и бесконечное существование.^[194] Последнее и, по-видимому, самое убедительное для Платона доказательство, несмотря на его диалектический характер, состоит в том, что понятие жизни нельзя отделить от души, ибо душа - это то, что дает жизнь; поэтому, поскольку мертвая душа невозможна, мы должны согласиться с тем, что душа бессмертна.^[195] Подробное изложение других аргументов

заняло бы сейчас слишком много времени, каким бы интересным оно ни оказалось. Действительно, если бы мы повторили все доказательства Платона в пользу бессмертия души, мы бы пробежались практически по всей гамме аргументов, которые когда-либо предлагались. Его частое возвращение к этой теме свидетельствует о том, какое значение он придавал этому убеждению.

Прежде чем перейти к этическим и религиозным взглядам Платона, мы должны на мгновение взглянуть на его психологию, поскольку от нее в немалой степени зависит его моральная система. В четвертой книге "Республики", рассуждая о различных формах правления, Сократ доказывает, что душа состоит из трех частей или элементов: первая - божественная или рациональная часть (**τὸ θεῖον, τὸ λογιστικόν**), место которой находится в голове, вторая - мужественный или страстный элемент (**τὸ θυμοειδές**), обитающий в сердце, и третья - аппетит (**τὸ ἐπιθυμητικόν**), который принадлежит диафрагме или печени.^[196] В "Федре"^[197] это же разделение представлено в виде мифа. Когда в человеке все три части находятся в согласии под руководством разума, приказы которого исполняются мужеством и аппетитом, он добродетелен; если же аппетит и мужество объединяются против разума, возникает разлад, и человек становится порочным. Как государство упорядочено, когда между его частями существует гармония, так и гармония души, руководимой разумом, порождает добродетельного человека. В предыдущих диалогах душа, очевидно, рассматривается как единое целое, так что части - это действительно формы или проявления души; все три части бессмертны. Но в "Тимее" бессмертен только разум, остальные части отделимы и связаны с телом, вместе с которым они умирают.^[198] Мы уже видели, что душа, или, по крайней мере, ее рациональная часть, будучи божественной и бессмертной, имеет сродство с вечными идеями и наделена естественной любовью к истинному, прекрасному и благому. Поэтому естественная страсть побуждает его устремиться к божественному миру идей, и это усилие человеческого разума и есть философия. Истинный философ - это любитель истины и реальности, который поглощен наслаждениями души настолько, что почти не осознает телесных удовольствий; более того, он не думает о человеческой жизни и даже не боится смерти.^[199] Душа, однако, в своем стремлении подняться в царство идей, сдерживается телом, в котором она заключена и скована в мире чувств. Таким образом, у Платона мы находим орфическое представление о том, что человек имеет двойственную природу, состоящую из божественной души и смертного тела, которое мешает ему. В дальнейшем мы увидим, как он придал эмоциональному убеждению этой секты философскую основу и превратил его в разумную статью морали и религии.

Теперь мы можем рассмотреть моральные и религиозные взгляды Платона. Высшим благом для человека, согласно его учению, является уподобление Богу, то есть максимально возможное участие в идеях Блага, которые есть в Абсолюте. В прямой пропорции к успеху рациональной души в присвоении себе этих идей, человек будет практиковать справедливость и святость, то есть будет праведным; но поскольку мир идей не может быть постигнут чувствами, рациональная душа философа всегда должна пытаться убежать из мира чувств, где обитает зло. Как уверяет Сократ в "Теэтете"^[200] Теодора: "Зло, Теодор, никогда не может исчезнуть, ибо всегда должно оставаться то, что враждебно добру. Не имея места среди богов на небе, они по необходимости витают вокруг смертной природы и этой земной сферы. Поэтому мы должны как можно скорее улететь с земли на небо; а улететь - значит стать подобными Богу, насколько это возможно; а стать подобными Ему - значит стать святыми, справедливыми и мудрыми... Бог никогда не бывает неправедным - он совершенная праведность; и тот из нас, кто наиболее праведен, наиболее похож на него..... Знать это - истинная мудрость и добродетель; а незнание этого - явная глупость и порок".

Таким образом, человек, душа которого стремится уподобиться Богу, неизбежно будет праведным. Таким образом, философия Платона приводит к практической нравственности.

Более того, в "Республике" нас уверяют, что ищущий праведности не будет обделен вниманием богов, ибо Сократ говорит:[201] "Тогда таково должно быть наше представление о справедливом человеке, что даже когда он в бедности, болезни или любом другом кажущемся несчастье, все в конце концов будет работать на благо ему в жизни и смерти: ведь боги заботятся о любом, чье желание - стать справедливым и быть подобным богу, насколько человек может достичь божественного подобия, путем стремления к добродетели."

Путь, на котором человек должен достичь подобия Богу и освободиться от своей низшей природы, - это путь благородного аскетизма, который Сократ описал Симмиасу и Кебе в ночь перед своей смертью:[202] "В общество богов не допускается тот, кто не изучал философию и не был совершенно чист к моменту своего ухода, но только любитель знания. Вот почему, Симмий и Цебес, истинные приверженцы философии воздерживаются от всех плотских похотей, противостоят им и не поддаются им, не потому, что боятся бедности или разорения семьи, как любители денег и мира вообще; не потому, что боятся бесчестья или позора дурных дел, как любители власти и почестей".

"Нет, Сократ, это не для них", - сказал Цебес.

"Нет, - ответил он, - и поэтому те, кто хоть сколько-нибудь заботится о своей душе, а не живет только тем, что лепит и лепит тело, прощаются со всем этим; они не будут ходить путями слепых; и когда философия предлагает им очищение и освобождение от зла, они чувствуют, что не должны противиться ее влиянию, и куда бы она ни вела, они обращаются и следуют за ней".

"Что ты имеешь в виду, Сократ?"

"Я скажу тебе", - ответил он. "Любители знания сознают, что душа была просто прикреплена и приклеена к телу - пока философия не освободила ее, она могла смотреть на реальное существование только через решетку тюрьмы, а не в себе и через себя; она погрязла в трясины всякого невежества и из-за похоти стала главной соучастницей своего собственного плена". А чуть позже Сократ говорит: "Душа истинного философа считает, что ей не следует противиться этому избавлению (которое предлагает философия), и поэтому воздерживается от удовольствий и желаний, боли и страхов, насколько это в ее силах".

Несколько раньше в диалоге Сократ еще более категорично заявил о необходимости отбросить тело, если душа человека хочет обрести истинное знание:[203] "Ибо если, находясь вместе с телом, душа не может иметь чистого знания, то из этого следует одно из двух: либо знание вообще не может быть достигнуто, либо, если и будет достигнуто, то после смерти. Ибо тогда, а не раньше, душа отделится от тела и будет существовать сама по себе. В нынешней жизни, я считаю, мы ближе всего подходим к знанию, когда как можно меньше общаемся с телом, не пресыщаемся телесной природой, но сохраняем себя чистыми до того часа, когда Богу будет угодно освободить нас. И таким образом, избавившись от глупости тела, мы будем чисты и будем общаться с чистыми, и познаем повсюду ясный свет, который есть не что иное, как свет истины". Как показывает фраза "до того часа, когда Богу будет угодно освободить нас", человек не может ускорить время своего освобождения собственными действиями. И в других местах, знакомым образом, Платон учит, что человек не может покинуть станцию, на которой бог поставил его на страже, пока не будет дана команда.

Наконец, в "Кратиле",^[204] где Сократ, рассуждая о происхождении и природе языка, предается серьезному дурачеству в связи с названием души (**ψυχή**), он говорит, что воображает, будто те, кто первыми дали душе название "психика", (**ψυχή**), хотели выразить ту истину, что душа, находясь в теле, является источником жизни и дает телу способность дышать и оживать, и что когда эта сила лишает тело силы, то оно погибает и умирает. Что касается тела, то он напоминает своему собеседнику, что это слово (**σῶμα**) толкуется по-разному: некоторые говорят, что это могила (**σῆμα**) души, которую можно рассматривать как находящуюся в гробу во время этой жизни; и он добавляет, что это название, вероятно, придумали орфические поэты, поскольку у них было представление о том, что воплощенная душа несет наказание за грех и что тело - это тюрьма, в которой душа заключена, пока не будет выплачено наказание за грех. Точно так же в "Горгииасе"^[205] Сократ ссылается на ту же орфическую идею и цитирует стих Еврипида: "Кто знает, не есть ли жизнь смерть, а смерть жизнь?". То есть эта смерть в жизни происходит по вине тела, которое стремится задушить душу. Только когда разумная душа вырвется из этой гробницы плоти, она сможет по-настоящему жить. Вот почему истинный философ всегда стремится к смерти в том смысле, что он пытается освободить свою душу, насколько это возможно, от забот тела, чтобы она могла наслаждаться жизнью в ее лучшем виде. ^[206]

Я широко использовал слова самого Платона, ибо они красноречивее любых моих слов выражают суть его доктрины. Не нужно приводить никаких аргументов, чтобы показать, как велик был его долг перед орфиками и пифагорейцами. Но мы не можем не видеть, что он пошел гораздо дальше своих предшественников, ибо их эмоциональной вере в бессмертие души он придал интеллектуальную основу, показав, что разумная душа имеет ту же природу и субстанцию, что и Абсолют, а потому бессмертна и вечно стремится постичь Абсолют, к которому принадлежит. Вместо внешних очищений и простых табу, которые составляли орфический образ жизни, Платон заменяет благородную дисциплину, напоминающую нам о святом Павле, - дисциплину, целью которой является не что иное, как уподобление души человека Богу. Когда Платон учит, что человек должен начать свое бессмертие здесь "с практики смерти", мы теперь видим, что на самом деле он имеет в виду практику жизни; ведь жизнь может начаться только тогда, когда душа освободится из своей телесной гробницы.

От орфиков и пифагорейцев Платон перенял и доктрину переселения душ. Согласно его взглядам, между смертью и возрождением проходит тысяча лет - десятикратный срок человеческой жизни, в течение которого нечестивые получают десятикратное наказание, а праведники - аналогичную награду. Когда наступало время возвращения на землю, душам разрешалось выбрать себе новую жизнь по своему усмотрению, только злые души, "никогда не видевшие истины", не могли перейти в тела людей. Сделав выбор и определив свою дальнейшую судьбу, души отправились на равнину Забвения, где каждая должна была испытать из реки Леты; во тьме полуночи произошло землетрясение и прогремел гром, и души, подобно падающим звездам, устремились к своему рождению. Десять тысяч лет потребовалось, чтобы завершить круг перерождений и позволить душе вернуться в свой небесный дом. Но душа философа, "бесхитростного и истинного", могла получить освобождение после трех перерождений, если каждый раз он выбирал высшую жизнь. Некоторым неизлечимым грешникам не позволяли вернуться на землю, но когда их души приближались к устью пещеры, ведущей в верхний мир, устье издавало мощный рев и гнало их назад, а изверги терзали их всеми страданиями, какие только могло придумать плодовитое воображение. Поэтому путь к спасению лежал в следовании праведности и справедливости, в выборе добра, то есть в истинной философии. В конце "Республики" Сократ рассказывает о видении Эра Памфилийского, душа которого вернулась с вестью о потустороннем мире, и заключает: "Итак, Глаукон, сказание спаслось и не погибло, и спасет

нас, если мы будем послушны сказанному слову; и мы благополучно перейдем реку Забвения, и душа наша не будет осквернена. Поэтому мой совет - всегда держаться небесного пути и всегда следовать справедливости и добродетели, считая, что душа бессмертна и способна вынести всякое добро и всякое зло. Так мы будем жить, дорожа друг другом и богами, и пока остаемся здесь, и когда, подобно победителям на играх, идущим собирать дары, получим свою награду. И все будет хорошо с нами и в этой жизни, и в тысячелетнем паломничестве, которое мы описываем"[207] .

Относительно конечной судьбы души Платон не совсем ясен; но, очевидно, он считал, что, за исключением тех, кто совершил непростительные злодеяния, души людей, когда их скитания и перерождения заканчиваются и они достигают чистоты, возвращаются к Богу, к всеобщему разуму; вероятно, однако, он считал, что их возвращение происходит без потери индивидуальности, ибо Платон придает такое большое значение индивидуальной душе, что мы не можем поверить, что он мог допустить, чтобы она потеряла свою индивидуальность в Абсолюте.

Этот рассказ, я полагаю, при всех его несовершенствах, достаточен для того, чтобы показать, какой большой прогресс сделал Платон в своей концепции духовной жизни. Разум человека теперь становится средством и проводником его духовного восхождения; разумная душа, по своей природе, стремится к своему и находит свою цель в силу своего разума. Человеческая воля не игнорируется в платоновской системе, но ни в коем случае не выдвигается на первый план. Спасение человека достигается, когда душа с помощью своего разума возвышается над своей телесной тюрьмой, освобождается от несовершенств и пороков, неизбежно связанных с телом, и очищается, достигая подобия Бога.

В предыдущем обсуждении я свободно использовал слово "Бог", но можно справедливо спросить, насколько оправдано такое использование, и, кроме того, был ли Платон пантеистом или политеистом. Ответить на эти вопросы действительно несколько затруднительно, поскольку во многих отрывках он говорит о богах во множественном числе, как это принято, а в "Тимее" особенно выделяет множество богов, вторичных по отношению к Абсолюту; во многих других местах он говорит о Божественном (**τὸ θεῖον**) или просто о Боге (**θεός**). Иногда он, кажется, представляет себе Бога как живую личность; в других случаях Бог - это, по-видимому, лишь безличная идея Блага. И все же, несмотря на то, что его высказывания варьируются от политеизма почти до монотеизма, учитывая совокупность его мыслей, мы вправе говорить о его представлении о Боге. При этом мы всегда должны понимать, что его мысль допускала множество богов, подчиненных Абсолюту и включенных в него.

Но какую бы форму выражения он ни использовал, Платон представляет себе Бога как дарителя одного лишь добра. Для него в божественном нет обмана или лукавства; наказание человека Богом всегда направлено на то, чтобы сделать его лучше, и никогда - для удовлетворения какого-либо карательного желания. Понятие "зависть богов", которое так часто встречается у Эсхила, Геродота и других писателей V века, для Платона отвратительно и немыслимо. Кроме того, мерилom истины он делает Божественное, идею Блага, а не человека, как хотел бы Протагор. Поэтому его мир имеет божественное основание; он устроен разумом доброго и справедливого Бога, а не волей низменного божества или простой случайности. Предыдущие мыслители считали справедливость высшим атрибутом божественности; к этому Платон добавил благодать как главную характеристику Бога.

Но в этом обсуждении религиозной философии Платона мы оставили незатронутой одну важную тему - проблему зла. Это был вопрос, который такой острый и пытливый ум, как у Платона, не мог обойти стороной. Он полностью осознавал присутствие зла в мире и утверждал, что зло должно существовать всегда, поскольку должно оставаться нечто, антагонистичное добру; а поскольку зло не может существовать на небе, земля является его обителью, из которой человек должен пытаться выбраться.^[208] Источника зла, однако, он касается только в "Государственном деятеле" и "Тимее";^[209] в обоих случаях этот вопрос тесно связан с его теорией творения, которую он излагает в мифе. Но, оставив в стороне платоновские образы, я просто напому вам, что ранее в этой лекции мы видели, что Платон представлял мир, который мы знаем, как двойственный - феноменальный мир, познаваемый чувствами, и мир идей, постигаемый разумом. Теперь только идеи обладают Бытием; но феноменальный мир всегда находится в состоянии Становления, то есть появления и прекращения бытия; он временный и несовершенный. Очевидно, должен существовать некий принцип, в некотором роде параллельный совершенным и вечным идеям, такой, чтобы он мог принимать их и своим участием в них приводить несовершенный чувственный мир в преходящее существование. Таким принципом для Платона является материальный элемент. Поскольку же он приписывает только идеям реальное существование, то есть бытие, то материальный принцип должен быть Небытием. Это отрицательный субстрат всех чувственных явлений, сам по себе невидимый, не имеющий ни формы, ни свойств, или, по словам Платона, "вместилище и, в некотором роде, кормилица всех порождений", ибо, будучи бесформенным, он способен принимать все формы, которые могут придать ему идеи. Сам Платон не мог избежать трудностей, которые вызывает такой материальный субстрат, и порой он вынужден говорить так, как будто это нечто реальное само по себе, имеющее существование помимо идей. Но его истинное представление, похоже, состоит в том, что материя - это просто отрицание, как аристотелевский *στέρησις*, то, что не может быть постигнуто интеллектом, как идеи, или воспринято чувствами, как феноменальный мир; она тождественна пространству. Конечно, когда Платон говорит об этом негативном принципе, он неизбежно говорит так, как будто мы можем что-то о нем знать.^[210]

Абсолют, по мысли Платона, обладает не только жизнью и разумом, но и творческой деятельностью; акты творения заключаются в наложении на бесформенный материальный принцип идей, которые Абсолют постигает в себе, или, как, возможно, он предпочел бы сказать, в том, чтобы заставить материальный принцип приобщиться к соответствующей идее. В "Кратиле" он иллюстрирует отношение материи к идее тем, как ремесленник делает челнок из дерева, всегда формируя свой материал по отношению к истинному или идеальному челноку.^[211] Далее мы можем проиллюстрировать это на примерах, созданных по образцу платоновских. Вспомните на мгновение гончара и его глину. Глина - это бесформенная материя, которую гончар берет и кладет на круг, а затем накладывает на глину идею горшка, которая находится в его собственном сознании; таким образом, горшок приобретает реальное существование в той мере, в какой он является частью или воплощением идеи, существующей в сознании гончара. Или мы можем вспомнить скульптора и бесформенную глыбу мрамора. Накладывая свою идею на мрамор, заставляя бесформенную глыбу воплотить свою идею, скульптор создает статую. Эти иллюстрации, как платоновские, так и мои собственные, конечно, вводят в заблуждение, поскольку дерево, глина и мрамор, из которых сделаны те или иные предметы, отнюдь не являются отрицательной субстанцией, которую Платон хотел бы заставить нас считать своим материальным принципом. Но они могут служить подсказкой, каким образом, по его представлениям, разнообразный мир вокруг нас обретает свое временное существование.

По мнению Платона, Абсолют и идеи совершенны; однако мы знаем, что феноменальный мир несовершенен, а несовершенство - это зло; поэтому, говорит он, зло должно быть найдено в отрицательном субстрате, поскольку, как мы уже видели, он рассматривался Платоном как во всех отношениях противоположный совершенным идеям. Это несовершенство, присущее материальному принципу, и есть та "необходимость", о которой он говорит в "Теэтете" как о причине зла - противоположности добра.^[212] Зло, таким образом, вечно, но, как мы уже выяснили ранее, человек может избежать его, если примет избавление, которое предлагает ему философия.

Как я уже говорил, ход творения объясняется через миф в "Тимее" и "Государственнике".^[213] В первом Бог представлен как создатель богов неба - неподвижных звезд и планет, от которых произошли боги народной мифологии. Творец уже задумал создания воздушных, морских и сухопутных существ, но сам их не создавал, поскольку тогда они были бы наравне с богами; он скорее поручил богам создать человека и низших животных, а сам снабдил их божественной частью, душой. Таким образом, душа человека имеет ту же природу, что и вселенская душа, но его тело материально, оно состоит из четырех элементов - земли, воздуха, огня и воды, и оно несовершенно, так как подвержено страстям. В "Государственном деятеле" Платон излагает свою теорию развития человека от ранней стадии до наших дней: для нас сейчас важно его объяснение отпадения человека от добродетели как следствия примеси в нем материи, что это падение было "присуще первоизданной природе, которая была полна беспорядка".

Это, по крайней мере, дает представление о взглядах Платона на происхождение зла в мире. Его язык - это язык мифа, и кажется очевидным, что он не сформулировал свое объяснение идеально даже в своем собственном уме. Нам лучше всего рассматривать его как одну из его догадок об истине. Конечно, легко найти слабые места в его мыслях по этому вопросу и показать, что предложенное им объяснение неудовлетворительно. Но нам лучше помнить о сложности проблемы и признавать ценность его попыток найти ее решение.

Однако величайшая заслуга Платона состоит в том, что он с помощью своего учения об идеях установил рациональную связь между невидимым миром разума и видимым миром чувств, а также указал, что рациональная часть души человека состоит из той же субстанции, что и идеи, а значит, из той же субстанции, что и Абсолют, и дал интеллектуальную основу учению о естественном стремлении человека к высшему благу. Едва ли менее значительными были его заслуги в области этики, где он показал, что духовное развитие человека зависит от постоянного обуздания страстей и тела. О величии его гения говорит тот факт, что на протяжении всей античности высшая религиозная мысль язычества имела своим источником его труды и была лишь их развитием. Прежде чем мы закончим эти лекции, мы получим некоторые намеки на его глубокое влияние на христианство.

Платоновская философия, приписывая идеям существование помимо вещей и, наоборот, отрицая всякое существование чего-либо, кроме идей, устранила всю реальность сверхъестественного мира. Неизбежно было подвергнуть эту точку зрения незамедлительной атаке. Вызов исходил от величайшего ученика Платона, Аристотеля.

Аристотель, родившийся в Стагире во Фракии около 384 года до н. э., в силу наследственности и раннего обучения имел сильную склонность к естественным наукам, так как происходил из рода врачей, которые, по словам Галена, преподавали анатомию с помощью препарирования. В течение двадцати лет он был учеником и помощником Платона

в Академии. После смерти своего учителя он перешел ко двору Гермия, принца Мизии, а в 343 году был назначен воспитателем сына македонского царя Филиппа, Александра, которому тогда было тринадцать лет. Около 335 года он открыл школу в афинском лицее, где преподавал около тринадцати лет. Затем, будучи обвиненным в нечестии после смерти Александра, он удалился в Халкис на Эвбее, как он говорил, чтобы афиняне не могли во второй раз погрешить против философии; там он умер около 322 года.

Мы не будем сейчас углубляться в энциклопедические знания и огромную научную деятельность Аристотеля, да и не стоит на нем подробно останавливаться, поскольку его влияние на религию было менее сильным, чем у Платона, на протяжении всей античности и раннего Средневековья. Главная причина большего влияния старшего философа кроется в том, что в центре мысли Платона был человек, его мораль и отношение к Богу, в то время как Аристотель занимался прежде всего Вселенной, частью которой был человек; Для Платона добродетель была неразрывно связана с религией, и поэтому к ней следовало стремиться как пылким духом, так и холодным рассудком; для Аристотеля добродетель была скорее интеллектуальной материей, равным равновесием души, тем естественным совершенством всего организма, от которого зависели благополучие и счастье человека, - состоянием, которого следовало достичь путем правильного расчета, выбора и привычки. Так сложилось, что, хотя труды Аристотеля по логике постоянно изучались в той или иной форме, его великое влияние на многие сферы человеческой мысли, включая теологию, началось в XIII веке, когда, учась сначала у арабских ученых, а затем получив помощь и стимул в результате завоевания Константинополя латинянами в 1204 году, западный интеллектуальный мир с жадностью изучал его труды заново. Затем Альбертус Магнус, святой Фома Аквинский и Роджер Бэкон возвели его на высшую ступень в философии и теологии, так что он стал для той эпохи поистине "мастером знающих".

Давайте рассмотрим некоторые части его философии. Он критиковал доктрину Платона о том, что идеи имеют существование помимо вещей, и небезосновательно обвинял Платона в том, что тот взял универсалии, к которым мы приходим путем абстракции, и возвел эти общие понятия в вечные и бессмертные элементы, утверждая за них, что они предшествуют вещам чувственным и только они имеют реальное существование. В своей собственной философии он занимал позицию, в корне противоположную платоновской, поскольку настаивал на том, что "идеи", "формы" и феноменальный мир не могут существовать отдельно, так как если бы они существовали, то мы были бы вынуждены постулировать третий мир за их пределами; иными словами, если бы идея человека, например, имела существенное существование помимо отдельных людей, то должна была бы существовать идея, предшествующая и идее человека, и отдельным людям, модель обоих, и эта идея была бы "третьим человеком". Далее он указывал, что люди знают идеи только в конкретных объектах, никогда отдельно от тех объектов, идеями которых они являются, что сущность никогда не может быть отделена от того, сущностью чего она является, поскольку тогда и вещь, и сущность перестали бы существовать. Поэтому он обвинил Платона в использовании бессмысленных поэтических метафор, когда тот говорил, что идеи, формы существуют отдельно от вещей. Реальность для Аристотеля была всегда в индивидуальном объекте, который сам по себе является неразрывным союзом материи и формы. Конечно, он признавал, что человеческий разум может абстрагировать эти два элемента один от другого и мыслить материю и форму как отдельные, но он не допускал, что эти абстракции обладают существенной реальностью в том смысле, что они могут когда-либо существовать сами по себе.^[214]

Поскольку для него платоновские идеи были ничем, кроме отдельных предметов, Аристотель не мог найти в них ни принципа движения, ни изменения; поэтому он утверждал, что учение

об идеях бесплодно и сводится к нулю. В своей собственной системе он перечислил четыре принципа или причины, которые, как он настаивал, однако, известны нам только из отдельных вещей: материальная причина (**τὸ ἐξ οὗ γίνεται τι, ἡ ὕλη**), формальная причина (**τὸ εἶδος, ἡ μορφή**), действенная причина (**τὸ ὅθεν ἡ ἀρχή**) и конечная причина (**τὸ οὗ ἕνεκα, τὸ τέλος**). Чтобы прояснить его смысл, воспользуемся частично его собственными иллюстрациями: материальной причиной статуи является бронза, из которой она сделана, так же как в примере с горшком, который мы использовали некоторое время назад, глина была ее материальной причиной; формальной причиной является идея статуи, или горшка, или октавы в музыке, которую художник имеет в виду; сам художник является эффективной причиной; и объект действия, заверченный горшок, статуя или что бы это ни было, является конечной причиной.^[215] То есть статуя потенциально существует в бронзе, горшок - в глине, октава - в музыкальных звуках, но эти вещи могут быть вызваны к реальному существованию только благодаря действию трех других причин; то же самое происходит и в живой природе. Поэтому можно сформулировать вопрос в общем виде и сказать, что в каждом случае индивид возникает благодаря действию формальной, эффективной и конечной причин на материальную причину, актуализируя потенциальность в материи. Конечно, мы можем рассматривать формальную, действенную и конечную причины как различные аспекты одной и той же формальной причины, что и делает сам Аристотель в нескольких отрывках,^[216] так что в конечном счете он рассматривает материю и форму как две причины или принципы вещей. Эти две причины являются для него коррелятами, каждая из которых дополняет другую, хотя он придает большее значение формальной причине, чем материальной. Эти две причины, говорит он, притягиваются друг к другу, и их союз приводит к движению, которое всегда является эволюцией чего-то из чего-то другого.

Из этих рассуждений, полагаю, очевидно, что Аристотель рассматривал каждый объект природы, живой или неживой, как продукт причинно-следственной связи; за каждой личностью он находил другую личность, и он видел, что каждый объект является результатом сознательной причинной деятельности. Таким образом, глядя на мир научными глазами, он находил в нем непрерывное движение, зависящее от цепи причин, и указывал, что такая цепь требует первой причины, которая должна быть источником всей деятельности. Такой первопричиной для него был Разум, чистая Мысль, Бог, сознательный, вечный и благой. Но его Первая Причина была одновременно и Конечной Причиной, ибо высший Разум представляет себе цель, к которой стремится вся творческая деятельность, то есть он действует с умом, так что мир является творением разума и направлен к мудрым целям.^[217] Порядок вселенной свидетельствует о Разуме, который привел ее в порядок и поддерживает ее в движении, и все это ради разумных целей; ведь, по выражению самого Аристотеля, "Бог и природа ничего не делают без цели".^[218] Таким образом, Аристотель ввел в теологию космологические и телеологические аргументы в пользу существования Бога.

Но когда Аристотель определяет Бога как чистую Мысль, высшую Идею или Форму, без примеси материи, может показаться, что он противоречит сам себе. Однако следует помнить, что в его системе материя и форма не совсем равноправны - материя в некоторой степени подчинена форме. Он рассматривал материю как отправную точку для чего-то более высокого - глина предшествует горшку и ниже его, бронза - статуе, ибо более высокий продукт всегда возникает в результате действия формальной причины на материал. Конечно, в наших иллюстрациях бронза и глина не являются абсолютной материей, но лишь материей по отношению к более высоким продуктам, развившимся из них - горшку и статуе. Действительно, Аристотель не предполагал, что существует такая вещь, как абсолютная материя, существующая сама по себе, но он скорее думал о своей материальной причине как о материи, которая еще не сформировалась, о зародыше, из которого должен был

развиться реальный объект в результате действия формальной причины. Теперь он видел во вселенной восходящую шкалу существования, подобно тому, как сегодня мы видим такую шкалу в животном мире, где каждая ступень более совершенна, чем та, что находится ниже; он указывал, что по отношению к низшей ступени каждая высшая является идеальной, но материальной по отношению к той, что еще выше. Таким образом, на каждой ступени идея, форма, предшествовала и обуславливала материальный элемент, и в некотором смысле мы можем правильно сказать, что Аристотель постепенно усовершенствовал свой материальный элемент по восходящей шкале. На вершине Аристотель поместил совершенную и высшую Идею, Бога, вечную предшественницу всякой деятельности, первопричину вселенной. Таким образом, в конце концов он отождествил Бога и форму. Строго говоря, в его системе Бог не мог быть результатом формы и материи, поскольку тогда Бог не был бы конечным существом, а за ним стояла бы какая-то причина; и он не был бы совершенством, поскольку в нем все еще оставалась бы какая-то потенциальность, свойственная материи. Собственно говоря, Аристотель в ряде отрывков отождествляет конечную материю и форму (**ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταύτη**);[219] Не то чтобы он признавал, что в Высшем Существое есть материальный элемент; но в свете того, что мы только что сказали, мы можем понять, как он мог считать, что конечная материя и Бог идентичны.[220]

Из концепции Аристотеля о Боге как о перводвигателе, источнике всей активности в мире, легко следует, что Бог может быть только один. Монотеизм - логический результат аристотелевских рассуждений. Кроме того, Аристотель неизбежно должен был сделать Бога трансцендентным, то есть поставить его выше всех объектов природного мира, поскольку если Первопричина - это чистая мысль, не смешанная с материей, то она не может быть имманентна материальным вещам. Нематериальность, которой Платон наделил свои идеи, его ученик перенес на Бога.

Между естественным и сверхъестественным миром Аристотель поместил человека, которого он считал связанным с миром природы телом и низшими элементами разума, но связанным с Богом посредством разума, так как он считал, что человеческий разум обладает атрибутами божественного интеллекта. Психология Аристотеля основывалась на его убеждении, что во всей природе есть цель, и на его взгляде, что в человеке всегда соединены форма и материал. Применительно к одушевленным существам он показал, что они имеют внутри себя формообразующий принцип, который актуализирует материал, обладающий жизненной потенцией, и который определяет цель, ради которой существует отдельное существо. Этот формирующий принцип был для него душой одушевленного существа, будь то растение, низшее животное или человек; это был внутренний принцип, который определял процессы питания, роста и распада, общие для всех одушевленных существ, и не меньше функций, свойственных низшим и высшим животным по всей шкале жизни. Душу растения он определял как ассимилятивный принцип (**τὸ θρεπτικόν**), но существа следующей, более высокой ступени, так называемые низшие животные, по его мнению, обладали чувствами, желаниями, и самодвижением; Поэтому их душам он приписывал дополнительные элементы ощущения (**τὸ αἰσθητικόν**), аппетита (**τὸ ὀρεκτικόν**) и движения (**τὸ κινητικόν**). Наконец, по его словам, человеческая душа обладает разумом (**νοῦς**) в дополнение к элементам, которыми обладают низшие животные и растения, ибо человек обладает способностью мыслить и размышлять. Поэтому человек - высшее творение, самый совершенный организм в природном порядке.

Но человеческий разум, как отмечал Аристотель, имеет два вида деятельности: он занимается познанием и рассуждением; он пассивен, рецептивен, поскольку получает идеи

извне, и креативен, поскольку может размышлять над своими собственными идеями и таким образом создавать новые идеи, которые ни в коем случае не зависят от материальных объектов - это, как мы говорим, абстрактные идеи. Этой творческой части души человека, одному только разуму, Аристотель даровал вечное существование и бессмертие. Все остальные виды деятельности души - познание, движение, поиск, чувство и усвоение - он считал связанными с телом и, следовательно, погибающими вместе с ним; но разумный элемент, по его мнению, никак не зависел от материального мира, был всегда активен, и поэтому только он один бессмертен и вечен.^[221] Однако, установив бессмертие разумного начала, Аристотель не смог определить судьбу бессмертного человеческого разума после смерти; радости или боли за пределами могилы он не описал.

В этике Аристотель учил, что высшее человеческое благо - это то счастье, которое возникает, когда разум человека под руководством разума проявляет активность в достижении добродетельных целей; что нравственная добродетель - это привычка, которая приобретается путем воспитания, состояние, достигаемое, когда аппетиты контролируются волей и направляются разумом. В аристотелевской системе только человек считался способным к нравственному действию. Животные руководствуются аппетитом, и им не хватает разума, чтобы направлять их; Бог - это чистый разум, и поэтому мы не можем приписать ему никаких моральных качеств; но человек обладает свойствами низших существ и в то же время имеет божественный элемент, разум, который соединяет его с Богом. Поэтому, поскольку человек наделен разумом, который может либо побудить волю обуздать аппетит, либо предложить воле пустить аппетит на самотек, он способен к выбору, а значит, и к морали. Таким образом, подчеркивая контролирующую функцию воли, Аристотель подготовил почву для стоиков, как мы увидим в нашей следующей лекции. Добродетель в активной жизни общества для него всегда была средним между двумя крайностями, обе из которых сами по себе были пороками. Мужество, например, лежит посередине между трусостью и безрассудством, воздержание - между потворством и воздержанием, и так далее по всему спектру этических добродетелей. Над этими добродетелями активной жизни Аристотель поставил более высокий ранг - интеллектуальные добродетели: мудрость, знание, здравый смысл, практическая проницаемость и т. д., которые возникают в результате гармонии активной и восприимчивой частей интеллекта. Выше всего он ставил умообразную деятельность интеллекта, которую рассматривал как его надлежащую и наиболее постоянную функцию. Эта "теоретическая" или "созерцательная" жизнь (**θεωρητικὸς βίος**), по его мнению, приносит человеку высшее счастье именно потому, что она является его высшей деятельностью. Однако Аристотель не мог надеяться, что люди смогут достичь этого счастья полностью или в большом количестве; он видел, что большая часть человеческой жизни связана с практическими добродетелями, с хорошим характером; и он считал, что только когда человек будет хорош в повседневной жизни, он может надеяться подняться до созерцательной жизни, но и в этой жизни, в отдельные моменты, он может уловить проблески счастья, которое постоянно принадлежит Богу.^[222]

Несомненно, Аристотель оказал большую услугу, поставив этику на более научную основу, чем это делали его предшественники, но его главный вклад в предмет, которым мы сейчас занимаемся, лежал в области теологии. Там, как мы уже отмечали, он выдвинул космологические и телеологические аргументы в пользу существования Бога; он также представил четко сформулированный трансцендентализм, сделав тем самым явным то, что подразумевалось в некоторых учениях Платона. Однако ему не удалось дать удовлетворение религиозным надеждам и страхам, которого так хотели люди, и поэтому, как я уже говорил,

холодные научные рассуждения стагирита имели гораздо меньшее влияние на религию, чем восторженные мысли его учителя, пока не прошло много веков.

Хотя мы можем с готовностью признать, что влияние философии на религиозные убеждения наиболее просвещенных людей в это время было велико, мы все же можем усомниться в том, что она оказала какое-либо значительное влияние на религиозные обычаи людей. Практика всегда более консервативна, чем мысль, и мы видим, что мыслители, которые больше всего сделали для разрушения традиционной теологии, часто соответствовали традиционному поклонению простого человека. Так, Сократ приносил жертвы богам обычным способом, хотя и придерживался передовых идей в отношении молитв и клятв. Платон и Аристотель, несомненно, считались благочестивыми в том, что касается их религиозной практики, несмотря на то, что они вкладывали новое содержание в древние формы. Первый часто заставлял ораторов в своих диалогах обращаться к богам вполне традиционным способом, а в "Тимее" изложил своего рода систематическую теологию; в "Законах", написанных в старости как дополнение к "Республике", он планировал для своего идеального государства религиозную организацию, включающую множественность богов, не отличающуюся от той, что была в реальном афинском государстве; Он представлял своего главного представителя доказывающим существование богов, дающим обоснование привычным религиозным обрядам и оправдывающим пути богов перед людьми; кроме того, он предлагал ввести законы против нечестия и введения религиозных обрядов, не признанных законом.^[223] Аристотель явно не испытывал особого уважения к общепринятым представлениям о богах, но при всем том считал поклонение многим богам естественным и полагал, что оно необходимо для существования государства; поэтому в своей "Политике" он отвел место политеистической религии, определил обязанности жрецов и других священных чиновников и предусмотрел, что все расходы на общественное богослужение должно нести государство.^[224] Обвинение, выдвинутое против Аристотеля под влиянием политических страстей за нечестивость в обожествлении Гермия, князя Мисии, показывает, что он не считался атеистом.

На самом деле, при всех изменениях в религиозной мысли, которые века принесли в Грецию, священные обычаи и практика оставались малоизмененными вплоть до конца античности. Теология не представляет особого интереса для простого человека. Он должен полагаться на выполнение тех действий, которые вековой обычай санкционировал как надлежащее средство обеспечения благосклонности богов, а не на домыслы какого-нибудь теолога или на свои собственные скудные размышления. Жертвоприношения и молитвы перед священной статуей или символом, общественное поклонение на великих праздниках, частное почитание в домашнем святилище, обряды избавления и умиротворения, обещания и исполнение обетов оставались обычаями массы людей на протяжении многих веков после того, как пророк из Назарета передал свое послание - и действительно, христианство переняло многие из этих вещей и сохранило их до наших дней. Кроме того, мы должны помнить, что гражданский характер общегреческой религии имел и более высокую сторону, поскольку она укрепляла узы семьи и города-государства, а великие фестивали в Олимпии, Дельфах и Немее помогали сформировать смутное представление о греческой нации. Таким образом, он возвышал представления мужчин об ответственности перед социальными единицами, как малыми, так и большими. Кроме того, помимо гражданской и национальной сторон греческой религии, общая религиозная мысль масс постепенно облагораживалась с течением веков; несмотря на сохранение в поздней античности некоторых грубых и примитивных элементов, религия становилась более нравственной и более духовной, как мы

уже видели в случае с Элевсинскими мистериями. Платон и Аристотель по самой природе дела не могли оказать большого влияния на многих людей в свое время; но когда их мысли были переведены в термины, которые простой человек мог понять и выразить в жизни, философия стала для многих руководством к жизни.

VI ПОЗДНИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ФИЛОСОФИИ

Платон и Аристотель ознаменовали собой кульминацию великого периода греческой мысли. После них метафизические спекуляции практически не продвинулись в античности. Действительно, мы все знаем, что большая часть мыслящего мира с тех пор разделилась на платоников и аристотеликов, хотя в наше время мы наблюдаем возвращение некоторых к философской позиции софистов и Гераклита.

Теперь, когда мы обсуждали философию Платона и Аристотеля, вы, должно быть, почувствовали, что их системы предназначены для интеллектуальной элиты. Большие требования, которые они предъявляют к разуму и привычке рассуждать, не подходят для подавляющего большинства человечества, поскольку средний человек желает получить практическое руководство в жизни, которому он может легко следовать, а не философскую систему, которую он может постичь только с помощью тщательного использования своего интеллекта. Кроме того, в период после Александра, когда национальная жизнь и интересы были ослаблены или уничтожены завоеваниями Македонского и борьбой его преемников, человек был вынужден уйти от общественной жизни; он потерял удовлетворение, которое когда-то приносила политика его общины, почувствовал себя без социальной поддержки, которую раньше давала компактная жизнь его города-государства, и поэтому, обратившись к самому себе, он, естественно, искал надежное правило жизни и гарантию индивидуального счастья. Сейчас мы рассмотрим сначала школу практической философии, последовавшую за Аристотелем, - стоиков, а затем некоторые мистические философии первых веков нашей эры.

Сократ, великий учитель и драматический оратор платоновских диалогов, дал толчок многим философским системам. Единственная из них, на которую нам стоит обратить внимание, - это система киников, основанная Антисфеном, который был одним из многочисленных учеников Сократа. Ее продолжил причудливый и печально известный Диоген Синопский, имя которого знакомо всем нам. Основатель кинизма подчеркивал сократовскую цель индивидуальной добродетели, пренебрегая всем остальным, ибо, как и его учитель, он утверждал, что добродетель - единственное благо, единственная цель жизни и что она сама по себе достаточна для счастья. Но он также дошел до крайности, заявив, что все внешние отношения и обязательства должны быть проигнорированы, и что между добродетелью и пороком нет ни малейшей середины. Антистен также учил, что тот, кто обладает добродетелью, мудр, а остальные глупы; и что добродетель - это вещь, которой можно научить, и которая, будучи познанной, никогда не может быть утрачена. Для киника все удовольствия были порочны, но пот и труд благословенны, если они связаны с индивидуальной свободой, которая была целью школы. Хотя киники занимались только практической добродетелью в этом мире здесь и сейчас, их пуританская и доктринерская

система заслуживает этого места в нашем рассмотрении, потому что она была первой попыткой сделать философию практическим руководством для простого человека в повседневной жизни. Совершенно верно, что такой же позиции придерживался и Сократ, но его ум и здравый смысл настолько широко охватывали человеческие отношения, что он никогда не впадал в узкую исключительность киников. У них философия не была умозрительной, а стала искусством добродетельной жизни; она легко вырождалась в наглую и показную показуху и, несомненно, заслуживала многих насмешек, которые бросали в ее адрес поздние сатирики. Внутри секты, строго говоря, учение о добродетели как главном благе человека оказалось малоэффективным, поскольку в нем отсутствовал принцип нравственной активности. Воля человека не была призвана действовать, продвигая его по пути добродетели. Но стоицизм подхватил эту доктрину, вдохнул в нее жизнь, настаивая на проявлении воли в практике добродетели, и тем самым внес такой вклад в практическую жизнь добродетели, что мы до сих пор являемся наследниками стоиков.

Ближе к концу четвертого века Зенон из Цитиума на острове Кипр основал в Афинах школу в Расписном крыльце (**Στοὰ ποικίλη**). Зенон не был приверженцем какой-либо одной школы или философской секты: он слушал и киников, и мегарцев, и платоников. Поэтому, учитывая образование основателя и тот факт, что он родился в месте, удаленном от великих центров греческого мира, было вполне естественно, что стоическая школа с самого начала черпала свои догматы из многих источников и имела космополитический характер.

Кроме того, время, в которое она была основана, оказало на нее мощное и непосредственное влияние. Александр Македонский умер в 323 году до н. э., после того как он донес свое оружие до берегов Инда и расширил греческий мир намного больше, чем даже его собственные мечты. Идеальное государство, даже в сознании великого учителя Александра, Аристотеля, в это время считалось таким, которое близко соответствовало реальному греческому государству, - община ограниченного размера, свободное население которой должно быть одним и тем же и в которой ручной труд должны выполнять рабы. Резким контрастом этому была могущественная империя, которую ученик Аристотеля невероятным образом вырезал из Европы, Африки и Азии. Не стоит удивляться, что философия, принципы которой были почерпнуты из различных афинских школ, как я только что сказал, и которая была развита такими людьми, как Зенон из Цитиума и Хрисипп из Соли в Киликии, должна была иметь характер, который сделал ее привлекательной для расширенного и разнообразного мира эллинизма и для Римской империи, сменившей Александра.

Развитие стоицизма соответствовало его эклектичному происхождению. Система, созданная Зеноном, была расширена и дополнена Хрисиппом. Во II веке до н. э. ее приняли римляне, когда Панаэций Родосский перенес систему в Рим. В руках своих первых лидеров школа придерживалась суровой и бескомпромиссной доктрины, не отличавшейся от доктрины киников. Но Панаэций значительно изменил это учение и приспособил школу к другим великим философским системам того времени, особенно к доктринам Платона и Аристотеля; таким образом, он сделал стоицизм подходящим для образованного римского мира. Среди его учеников было много представителей римской аристократии II века до н. э., самыми известными из которых были Лаэлий и младший Сципион. Непреклонный догматизм старой школы, которая параллельно с киниками учила, что между добродетелью и пороком нет промежуточного положения, что философ - это идеально добродетельный человек, и что он и порочный человек абсолютно разделены, был заменен доктриной о возможности постепенного прогресса в добродетели. Действительно, некоторые здравомыслящие люди считали, что это самое большее, чего может достичь человек, что он никогда не может

надеяться достичь совершенства, но что его долг - ежедневно продвигаться к совершенству. Панаэций оказал большую услугу, приспособив стоицизм к жизни. Знаменитым учеником Панаэтия был Посидоний из Апамеи в Сирии, который привлек многих римлян, чтобы послушать его в своей школе на Родосе, среди которых были Цицерон и Помпей. Он продолжал синтез стоицизма с платонизмом и аристотелианством и благодаря поразительному размаху своих знаний и блестящему стилю приобрел большое влияние. Похоже, что он также придал стоицизму сильную религиозную окраску.

Как и другие философии, стоицизм охватывал множество предметов - логику, включая диалектику и риторику, физические науки, включая космологию и теологию, и этику. Но к первому веку Римской империи он стал почти исключительно философией морального и религиозного назидания, призванной защитить людей от бед и неприятностей той эпохи. Ее великими представителями в этот последний период были Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий, чьи труды до сих пор служат источником силы для многих вдумчивых людей.

Давайте теперь вкратце рассмотрим систему стоиков. Наша тема ограничивает нас главным образом моральной и религиозной сторонами их философии; но это лишь небольшое ограничение, поскольку, верные учению киников, оказавших большое влияние на основателя школы, стоики на протяжении всей своей истории уделяли большое внимание этике, то есть искусству праведной и добродетельной жизни. Они не столько рассуждали о природе добродетели, сколько занимались ее практикой. Для них добродетель была высшей целью человека, и под ней они понимали праведность в практических отношениях жизни. Они определяли ее как состояние души, при котором она находится в постоянной гармонии с самой собой. Добродетель они подразделяли на четыре главных элемента: ум, благоразумие, мужество и справедливость. Некоторые признавали и подчиненные добродетели, но я назвал именно эти четыре, составляющие высшее совершенство. Кроме того, стоики, как Сократ и киники, отождествляли добродетель со знанием и считали идеальным философом того, кто достиг истинной и полной мудрости, а следовательно, и совершенной добродетели. Поэтому идеал мудреца стал центром стоической доктрины. Считалось, что он соединяет в себе все совершенства и, как говорит Сенека, отличается от Бога только тем, что смертен. Как я уже отмечал, ранние стоики устанавливали абсолютную пропасть между совершенным мудрецом и неразумным; подобно киникам, они заявляли, что добродетель, однажды достигнутая, не может быть утрачена; но практический здравый смысл более поздней эпохи изменил эти крайние взгляды и учил, что существуют степени добродетели и что самое большее, что может сделать обычный человек, - это ежедневно продвигаться и прогрессировать к своей цели. Как говорит Сенека: "Я еще не мудр и никогда им не стану. Не требуйте от меня, чтобы я был равен лучшим, а лучше, чтобы я был лучше низших. Этого для меня достаточно - ежедневно извлекать что-то из своих недостатков и ежедневно отвергать свои ошибки".^[225] Чтобы человек мог достичь добродетели, по мнению стоика, он должен освободиться от мира и его влияний, усилием воли стремиться к свободе от всех излишеств чувств и страстей. Крайний говорил, что он должен поднять себя до такого состояния, когда он будет полностью свободен от страстей, когда он достигнет полной ἀπάθεια. Более мягкие стоики придерживались мнения, что мудрым человеком будет не тот, кто не испытывает страстей и желаний, а тот, в ком добродетель побеждает страсти. Полное или частичное овладение, по общему мнению, должно быть достигнуто с помощью воли; поэтому человек должен считать совершенно безразличным для себя все, что не подвластно этой способности. На этот счет Эпиктет рассуждает очень интересно.^[226] Он указывает, что материалы, которые мы используем в жизни, безразличны для нас, ни хороши, ни плохи; они подобны костям, которыми мы играем в нашу игру. Но, подобно игроку, мы должны стараться ловко управлять жизнью; что бы ни случилось, мы должны

сказать: "Внешние факторы не в моей власти, а вот выбор - да. Где же мне искать добро и зло? Внутри себя, в том, что принадлежит мне". И далее он продолжает, указывая, что мы не должны считать добром или злом, выгодой или вредом, а также тем, что имеет для нас какое-либо значение, то, что контролируется другими. В спокойствии и невозмутимости мы должны принимать все, что приносит жизнь, заботясь лишь о том, что действительно зависит от воли каждого из нас. Мы должны действовать в жизни, как в плавании: человек может выбрать лоцмана, матросов и час своего отплытия; после этого он должен спокойно встречать все, что приходит, потому что он сделал свою часть; и если возникнет буря, он должен равнодушно встретить катастрофу или опасность, потому что эти вопросы совершенно не зависят от его воли. Так и болезнь и здоровье, изобилие и нужда, высокое положение или его потеря - это вещи, которые моя воля не может контролировать. Поэтому для меня, как философа, они безразличны; я не должен беспокоиться о них; они действительно меня не касаются. Но мои мысли и мои поступки - это то, что я могу контролировать, и в них я должен находить все свое беспокойство. Внешние обстоятельства, поступки других людей меня не касаются, но мои собственные поступки, мои собственные отношения, моя собственная внутренняя жизнь - это то, чему я должен уделять все свое внимание. Так рассуждал стоик, считая, что добродетели вполне достаточно для счастья и что она делает человека хозяином своего мира. Таким образом, мы видим, что к учению о добродетели, которое превозносили киники, стоики добавили животворящий принцип действия человеческой воли и тем самым сделали стремление к мудрости, которая для них была тождественна добродетели, мощным средством нравственного и духовного назидания.

Но когда стоик рассуждал о добродетели и мудрости, в чем, по его мнению, заключалась высшая цель человека? "Жить в согласии с природой", - таков был ответ, который обычно давали последователи Зенона. Под этим они подразумевали, что человек должен привести себя в согласие с той Природой, которая управляет всеми вещами; что он должен сделать свою волю и разум согласными со всеобщей волей и разумом, частью которых они на самом деле являются. Другие говорили, что человек должен жить в гармонии с самим собой. Но, как мы увидим в дальнейшем, их определение по сути совпадало с определением их собратьев, ведь для стоиков человек сам по себе был воплощением космоса.

В своем объяснении Вселенной стоики придерживались материализма, который они заимствовали из учения Гераклита, утверждавшего, что только материя имеет какое-либо существование; поэтому их система в теории была материалистическим монизмом, но со своим монистическим принципом они объединили идею, которую в действительности почерпнули у Аристотеля, очевидно, не осознавая возможных последствий для своего взгляда, согласно которому существует только материя. Хотя они считали, что все материально, они признавали во всех вещах наличие активного и пассивного принципов, причем активный принцип формирует и направляет, а другой формируется и направляется, так что в результате действия активного принципа на пассивный возникают все явления мира. Пассивный принцип соответствовал материи Аристотеля, в то время как активный принцип включал в себя как действенные, так и конечные причины. Активному принципу стоики придали все те характеристики, которые Гераклит дал своему λόγος, разуму, или Анаксагор - своему νοῦς, уму. Короче говоря, они приписывали ему все характеристики разума и интеллекта, так что, несмотря на их доводы о том, что активный принцип не менее материален, чем пассивный, что это элемент огня или пара, или того и другого, на практике их философия неизбежно должна была в конечном итоге склониться к дуализму, и древний конфликт материи и разума, тела и души должен был занять свое место в их учении. Они считали, что действующий принцип, огонь, божественный разум, выражает себя в каждой части вселенной, что все существующее пронизано этим божественным духом и

направляется им. Это не что иное, как мировой разум, Бог, который порождает все вещи; поэтому они называли его λόγος **σπερματικός**, то есть разум, который содержит в себе зародыши всех вещей, которые должны быть. Поскольку человек, конечно, является частью космоса, стоики утверждали, что в нем мир-разум естественным образом выражает себя; это то, что руководит им, фактически это его разум, направляющая часть его души. И именно обладание этой душой, которая сама является частью универсального разума, позволяет человеку жить в согласии с природой, поскольку он достигает этой цели, когда его душа находится в согласии с универсальной душой, которая является ее источником. Таким образом, стоик, при всем своем материализме, подчеркивал божественную природу человека и общность человеческого разума с Богом.

Пантеистический характер этой философии теперь очевиден. Мир-разум, Бог, как бы стоик его ни называл, есть все, охватывает все в себе и пронизывает все. Эта концепция заметно отличается от учений Аристотеля и поздних платоников, которые представляли себе Бога трансцендентным, отстраненным от окружающего нас мира. Здесь мы имеем дело с учением об имманентности Бога, в котором все живет, движется и имеет свое бытие, поскольку мир-причина - это принцип, от которого непосредственно зависит вся жизнь и действие. В этой доктрине имманентности Бога стоики вновь объединили миры материи и разума, которые разделил Платон; и в пантеистическом характере этого учения они утвердили веру, которая позже вписалась в общий ход языческой мысли в Римской империи, когда философия и религия были едины в признании существования в мире только одного божественного принципа, хотя все системы, включая стоицизм, нашли способ обеспечить множество богов, которых требовала народная вера.

Стоическая теология, говоря техническим языком, представляет собой материалистический пантеизм, а мир - это лишь способ существования Бога. Такие абстракции сложны для восприятия и не имеют личного значения для обычного человека. Но на практике стоики думали и говорили о Боге как о личности. Нигде это чувство не выражено с такой преданностью, как в "Гимне Зевсу" Клеанфа; язык в значительной степени принадлежит поэтической традиции, но мысль - не обычная для политеизма:

Славнейший из бессмертных, многоименный, могущественный над всеми, Зевс, ты автор всей природы, руководящий всем законом, Слава тебе. К тебе должны обращаться все смертные, ибо от тебя люди ведут свой род, только ты один из всех смертных, живых, ползающих по земле, обладаешь даром речи. Так буду я воспевать тебя, и силу твою вечно воспевать. Для тебя весь этот космос, кружащий вокруг земли, Повинуется, куда ты ведешь, и с радостью правит тобой. Такой слуга у тебя в руках непобедимый, Обоюдоострая молния, вечно живое пламя. Ибо ударами его все в природе творится; С ним ты руководишь общим законом, Который по всему Веку движется, с каждым отблеском смешиваясь, Великим и малым. Именно это сделало тебя верховным царем над всеми; Ибо ничто не происходит на земле без тебя, о Боже, Ни в священном столбе эфира над головой, ни в глубине, Кроме всех грехов, которые люди совершают по глупости, проклятой.[227]

Но некоторые из вас, несомненно, помнят, что судьба (**εἰ μαρμένῃ**) играет большую роль в стоицизме, что стоические писатели описывают ее как причину, которая действует через все вещи и приводит все вещи в исполнение.[228] Поэтому мы должны рассмотреть, что стоик понимал под судьбой, как он объяснял существование зла и какие положения он выдвигал в отношении свободы воли. Судьба отождествлялась с разумом или с тем, что мы называем естественным правом; а поскольку стоик считал, что оно действует не механически, а направляется разумом к наилучшим возможным целям, то судьба становилась тождественной Провидению (**πρόνοια**).[229] Таким образом, этот мир для стоика - лучший из

всех возможных миров. Однако неизбежно возникает вопрос, почему зло может существовать в таком мире, в котором особое Провидение управляет всем к лучшему. Мы уже видели, что Клеанф считал, что Бог управляет всем, кроме поступков нечестивцев:

Ничто не происходит на земле без твоего участия, о Боже, ни в священном эфирном столбе сверху, ни в глубине, кроме всех грехов, которые люди совершают по глупости, проклятой.

Однако в большинстве своем стоики не пытались поместить зло вне сферы действия судьбы, а смело утверждали, что существование добра немыслимо без существования его противоположности - зла. Они учили, что многие вещи, которые люди обычно считают злом, не являются таковыми; то, что мы называем физическим злом, например, для них не было злом, потому что оно не могло повлиять на мудрого человека, философа; или если оно повлияло на него, то могло служить только дисциплиной, а значит, способствовать благим целям. Человек имеет в себе возможность добра; он должен иметь и возможность зла, а потому должен обладать свободой выбора, без которой добро или зло не имеет моральной ценности. Зло, как и добро, должно быть частью мира, в котором Бог управляет всем к лучшему и мудрейшим целям.

Тем не менее остается трудность: если человек может сам определять свой выбор, то как мы можем говорить о судьбе как об управляющей миром. Ответ на этот вопрос кроется в природе человека, чье тело должным образом управляется его душой. Эта душа через опыт развивает разум, а разумная душа, как мы уже видели, является частью универсального разума, Бога. Когда разум управляет импульсами человека и направляет его волю по правильному пути, он выводит его на путь свободы, ибо свобода заключается в полном подчинении импульсов разуму. Стоику достаточно было обратиться к обычному опыту, чтобы показать, что если тело и его импульсы преобладают, человек, очевидно, раб; но если разум доминирует, он свободен. Как учил Эпиктет: "Свобода и рабство - первая называется добродетелью, другая - пороком, но обе они являются следствием выбора. Тех, кто не имеет права выбора, не затрагивает ни одно из этих явлений. Но душа привыкла быть господином тела, и телесные вещи не имеют должного отношения к воле выбирать; ибо никто не раб, если он свободен в своей власти выбирать".^[230] Совершенный философ, таким образом, полностью свободен, ибо каждый его поступок направляется разумом, и поэтому он живет в полном согласии с природой и самим собой. Свобода заключается в выборе, но если выбор сделан, то последствия неизбежно следуют за ним. Таким образом, свобода индивида примирялась с правилом определяющей Судьбы.

Мы уже видели, что стоицизм был философией для индивида; что он требовал, чтобы человек, будучи свободным агентом, признал свое высокое призвание разумного существа и привел себя посредством своей воли в согласие с Природой и самим собой, и таким образом достиг или, по крайней мере, продвинулся к совершенству. Но в отличие от кинизма стоицизм не требовал, чтобы его сектанты отрезали себя от общества; напротив, он признавал, что человек обычно является членом социальной группы. Если в своей доктрине личного назидания он был сильно индивидуалистичен, то в своей социальной философии он был не менее космополитичен. Хотя ранние стоики не принимали участия в политической жизни - возможно, из-за условий того времени, - никто из них не запрещал участвовать в общественных делах, а наоборот, все одобряли это. Более того, стоик не мог ограничить свое мировоззрение малой политической единицей или обществом, заключенным в ней; но поскольку каждый человек обладает душой, которая является частью космического разума, все человечество представляет собой сообщество разумных существ, и каждый человек является братом каждого другого.^[231] Таким образом, стоицизм дал философское обоснование идее братства людей. Он также учил, что внешние обстоятельства, рождение,

богатство, высокое положение, физическая свобода или рабство - все это безразлично; что раб философа равен философу-императору. Подобные доктрины придавали новое достоинство личности и со временем должны были произвести большой социальный эффект: к концу первого века нашей эры они привели к новому гуманитарному духу, который начал заботиться о бедных и слабых. В конце концов стоические римские юристы вписали в великие правовые кодексы доктрину братства людей, проводя различие между естественным правом, согласно которому все люди - братья на равных, и человеческим правом, которое породило различия. Эти кодексы сохранили письменную доктрину для последующих веков, а христианство, со своей стороны, вобрало в себя многое из стоического учения; через эти два канала мы унаследовали многие идеи, которые являются движущими силами современной демократии.

Эти вопросы касаются нас так близко, что мы вполне можем остановиться на мгновение и послушать некоторых древних свидетелей. По вопросу о том, можно ли сказать, что раб приносит пользу своему хозяину, Сенека писал, что тот, кто отрицает такую возможность, не знает принципов всего человеческого права: "Ибо вопрос заключается в духе того, кто дарует благо, а не в его положении в жизни. Добродетель не закрыта ни для кого; она открыта для всех, допускает всех, приглашает всех, и свободнорожденных, и вольноотпущенников, и рабов, и королей, и изгнанников - всех одинаково. Она не выбирает дом или богатство; она довольствуется голым человеком и не просит ничего большего".^[232] Он снова указывает на то, что поработить можно только тело; никакая тюрьма не может удержать разум и оградить его от общения с божественным.^[233] Он подводит итог: "Все мы имеем одно и то же происхождение, один и тот же источник; ни один человек не благороднее другого, кроме того, кто имеет более праведный характер и лучше приспособлен к благородным занятиям".^[234] Великие юристы говорят не менее ясно, чем философ. Юлий Паулюс в начале третьего века нашей эры сформулировал принцип, согласно которому природа установила между людьми определенные отношения; его современник Ульпиан выразил это более ясно в таких словах: "По естественному закону все люди равны". А Флорентин писал: "Рабство - это положение права народов, по которому один человек, вопреки закону природы, подчиняется господству другого".^[235]

Подобные доктрины, естественно, разрушали преданность городу и нации и заставляли людей чувствовать себя гражданами мира. Сенека различал два государства: одно - то, в котором человек рождается; другое - великое и истинное содружество, где живут и боги, и люди, в котором человек не смотрит ни на тот, ни на этот угол, а измеряет свои границы по ходу солнца.^[236] Подобным образом Мусоний учил, что мудрец, то есть философ, считает себя гражданином города Бога, который состоит из богов и людей.^[237] Император Марк Аврелий размышлял: "Для меня, как Антонина, мой город - Рим, а для человека - вселенная".^[238]

Может показаться, что мы несколько отклонились от религиозного аспекта стоицизма, но это отступление находит свое оправдание не только в том, что вера в естественное равенство людей и космополитический характер стоицизма выросли из доктрины о том, что разум каждого человека является частью вселенского разума, но и в том значении, которое эти вещи имели для того времени и для нашего.

Стоик чувствовал себя призванным проповедовать и обращать людей от их злых путей; он стал миссионером в мире, увещевая людей к трезвости, терпению, добродетели и подражанию Богу. Сенека с новым акцентом вспомнил платоновское определение долга человека: "Первое в поклонении богам - верить, что боги существуют; второе - воздавать им должное за их величие; воздавать также за их благодеяния, без которых нет величия; знать,

что боги управляют миром, что они направляют вселенную своей силой, защищают человечество, а иногда проявляют заботу об отдельных людях. Боги не приносят зла и не имеют его в себе; но они наказывают и сдерживают некоторых людей, налагают наказания, иногда наказывают под видом благодеяний. Хочешь ли ты умиловить богов? Будь добр сам. Тот поклоняется им правильно, кто им подражает". И снова: "Божественной природе поклоняются не тучными телами убитых быков, не золотыми или серебряными подношениями, не деньгами, собранными для священной сокровищницы, а благочестивой и честной волей".[239] Эпиктет рассматривает дары провидения людям и спрашивает: "Какими словами можно восхвалить дела провидения в нас и изложить их в соответствии с их достоинством? Если у нас есть разумение, должны ли мы делать что-либо еще, по отдельности или все вместе, кроме как петь гимны, благословлять божество и рассказывать о его благах?... Но поскольку большинство из вас ослепло, разве не должен кто-то исполнять эту обязанность и от имени всех петь гимн Богу? Ибо что мне, хромоту старику, остается делать, кроме как петь гимны Богу? Если бы я был соловьем, я бы исполнял роль соловья; если бы я был лебедем, я бы исполнял роль лебедя. Но теперь я - разумное существо, а значит, должен славить Бога. Это моя задача. Я буду выполнять ее и не оставлю свой пост, пока могу его сохранить; и я призываю вас присоединиться к этой песне" . [240]

В эпоху Империи стоицизм утратил тот умеренный интерес к спекуляциям, который у него когда-то был, и стал почти исключительно моральной философией. Это была эпоха, которая требовала морального сопротивления, когда люди должны были заставить себя терпеть угнетение и бедствия, "терпеть и воздерживаться". Это девиз поздних стоиков, *ἀνέχου καὶ ἀπέχου*, под которым они подразумевали: "Воздерживайся от всего, что твоя воля не может контролировать; терпи все, что может напасть на тебя; упражняйся в следовании руководству разума; сопротивляйся всем страстям". Это почти полный итог рассуждений Эпиктета. Древний конфликт между телом и душой также снова вышел на передний план, и стоицизм продемонстрировал ту же аскетическую тенденцию, которая прослеживается во всех последующих философиях. Наиболее ярко она выражена у Марка Аврелия. Размышляя о собственной природе, император цитирует изречение Эпиктета: "Ты - бедная душа, обремененная трупом".[241] И снова в самоуничтожении он говорит: "Все, что я есть, - это плоть, дыхание и направляющий разум. Прощайте мои книги! Больше не тянитесь к ним. Они не для тебя". Как бы уже находясь перед лицом смерти, презирай свою плоть - это всего лишь кровь и кости, паутина и ткань сухожилий, вен и артерий. Подумай и о дыхании! Что оно такое? Порыв ветра, никогда не повторяющийся, но каждый миг выдыхаемый и снова вдыхаемый. И последнее - руководящая причина, на которой держится весь твой разум." [242]

Император прощается со своими книгами. Философия перестала быть предметом шкафа и кабинета ученого, она стала делом практической жизни на рынке и публичной площади; неграмотные могли заниматься ею так же, как и ученые, ибо это было искусство жить - искусство, к которому благороднейшие люди стремились со всем энтузиазмом религиозного чувства. И хотя стоик был больше всего озабочен настоящим и не мог предложить индивидуальной душе продолжения жизни после того времени, когда вся вселенная снова погрузится в первозданный огонь, его пыл мог быть пылом провидца, прозревающего вечность.

Стоики внесли большой вклад в этическую и религиозную жизнь. Они показали, что в природе существует моральный порядок, которому человек как часть природы должен соответствовать; подчеркнув общность разума между человеком и Богом, так что, по выражению Эпиктета, мы - лишь частицы Бога,[243] , они придали религиозную санкцию

долгу перед Богом и человеком, которой до сих пор не хватало; А логически обоснованные выводы о братстве людей, не принимая во внимание различия рождения, положения или расы и обращая внимание только на характер, дали большой толчок к улучшению нравов, распространению справедливости и доброты в частных отношениях, а также к подлинной любви к человечеству. Стимул, который могла бы дать им вера в личное бессмертие, был заменен чувством божественного родства и вызовом воле выбрать более благородный путь под руководством разума.

С богословской стороны они утвердили доктрину имманентности Бога в противовес трансцендентным взглядам платоников и аристотеликов. Поскольку весь космос, по их мнению, одушевлен универсальным разумом, каждая его часть является живой. Поэтому небесные тела естественно считались божественными, богами, которым удобно было давать имена великих богов народной теологии. Но в целом традиционные боги объяснялись аллегорически, рассматриваясь как имена, присвоенные различным проявлениям Бога в природе. Так, Зевс был небом или эфиром, Гера - воздухом, Посейдон - водой, Деметра - землей, Гефест - огнем, Аид - тьмой и так далее. Эта физическая аллегоризация была направлена на разрушение веры в мифологические божества, возможно, более эффективно, чем любое другое нападение, которое было предпринято с тех пор, как нападки начались в шестом веке. Но мы не должны думать, что стоики не верили в существование богов. Я только что говорил об их учении о том, что небесные тела божественны; и они считали, что духи самых мудрых и лучших переживают тело как меньшие божества, как демоны. Все это, однако, перестанет существовать, когда нынешний век подойдет к концу и космос снова погрузится во вселенский огонь.

В религиозных философиях, которые мы до сих пор рассматривали, разум и воля были главными средствами, с помощью которых можно было обрести безопасность и счастье здесь или в будущем. Эти системы учили, что спасение - дело рук самого человека и в его силах. Однако, например, в Марке Аврелии мы снова и снова находим ясные свидетельства того, что последний великий стоик осознавал недостаточность человека для спасения собственной души без посторонней помощи, а философия, к которой мы сейчас обратимся, признает слабость человека и делает спасение актом благодати Божьей.

Как мы уже отмечали, последние три века до нашей эры у греков были веками упадка национальной жизни и культуры. Возникли автократические формы правления, отрезавшие людей от активного участия в политике и обратившие их внимание на самих себя. Литература, искусство и спекулятивная мысль утратили творческую силу, и люди осознали, что их предки не понимали, что эта жизнь может дать им большое удовлетворение. Все это, а также крайности богатства и бедности, ужас перед императорской властью, эгоистичная жадность и безнадежность народных масс - все это в условиях ранней империи наполняло умы вдумчивых людей печалью и пессимизмом. Эти настроения мы находим у каждого писателя первых двух веков нашей эры, который обращается к современному обществу. Сенека чувствует, что мир потерян и беспомощен, что сама жизнь - это роковой дар, по сравнению с которым ничто не может быть таким коварным и вероломным. Преисполненный пылкой любви к своей философии и уверенности в действенности ее моральных учений, он, тем не менее, временами падает духом. То же самое можно сказать и об остальных. Когда мы читаем страницы Эпиктета и Марка Аврелия, в , несмотря на вдохновляющие слова того раба, который в Никополе проповедовал своим слушателям высокую стойкость, и императора, который в далеком лагере среди квади на берегу Грана или в зимних покоях в Карнунтуме рассказывал о своих благодеяниях и увещевал свою собственную душу

выстоять, мы порой испытываем неизбежное чувство безнадежности борьбы. Кроме того, как уже не раз отмечалось, последние столетия до нашей эры были отмечены ощущением отделенности многих людей от Бога и стремлением каким-то образом преодолеть пропасть между человеческим и божественным, получить откровение с небес и достичь непосредственного видения и познания Бога. По мере того как удовлетворения от жизни, которые давали прежние, более свободные века, становилось все меньше, человек в изнеможении духа, сознавая собственную слабость и отсутствие сил обеспечить свободу и счастье своей души, обращался за помощью к внешним силам. Разум и воля сами по себе оказались несостоятельными. Для спасения нужна была Божья благодать.

Завоевания Александра не только распространили эллинскую речь и мысль на широкой территории, но и открыли путь, по которому ближний Восток мог влиять на западную часть античного мира. Александрия в Египте стала главным интеллектуальным центром; из нее особенно распространились интеллектуальные движения в более отдаленные части римского мира. Как я надеюсь показать в своей следующей лекции, греческая культура стала общим достоянием всех образованных людей. Естественно, что в некоторых философиях, культивировавшихся в Александрии, прослеживалось влияние еврейской мысли, ведь эта метрополия с момента своего основания была центром как для евреев, так и для греков.

Тоска по спокойствию в этой жизни, откровению Бога и уверенности в личном спасении, не нашедшая удовлетворения в стоицизме, эпикуреизме и поздних аристотелевских школах, привела к возрождению пифагорейского мистицизма и платонизма. Эти элементы, в сочетании с иудейской мыслью, стали материалом, из которого в Александрии развились основные мистические школы. Три из них, которые мы рассматриваем в первую очередь, - это неопифагорейство, иудео-александрийская философия и неоплатонизм.

Пифагорейская школа прекратила свое самостоятельное существование к IV веку до н. э., но идеи, которые она лелеяла, не были утрачены. В последнем веке до нашей эры эти доктрины возродились и в соответствии с синкретическим духом эпохи были объединены с платоновскими учениями в философскую, или, как правильнее сказать, теософскую систему. Первым представителем этого возрождения, известным нам по имени, является Нигидий Фигул, друг и современник Цицерона. Самым известным его лидером был Аполлоний Тианский из Каппадокии, живший при Нероне. К третьему веку об этом Аполлонии накопилась масса чудесных легенд, которые сохранились в его жизни, написанной около 210 года Филостратом по просьбе императрицы Юлии Домны.

Сохранившиеся свидетельства ясно показывают нам, что во II веке до н. э. в Александрии начался процесс примирения иудейского богословия с греческой философией. Первым, кто объединил их в систему, известную нам как иудейско-александрийская, был ученый Филон, родившийся около 25 года до н. э. Он принадлежал к одной из самых видных еврейских семей; в 40 году н. э. он был избран главой делегации александрийских евреев, которая была направлена к императору Калигуле. Его цель, как и других приверженцев этой школы, была в первую очередь религиозной, и он стремился скорее к лучшему пониманию собственной религии, чем к созданию системы философской мысли. Для достижения своей цели он брал из эллинских школ все, что казалось ему полезным, не слишком заботясь о логической связи частей, которые он сплетал воедино. В результате этого движения возникла школа, имевшая большое историческое значение.

Третья философия - неоплатонизм, основанный в Александрии, согласно традиции, Аммонием Саккасом в начале третьего века. Аммоний был воспитан в христианской вере, но

по достижении зрелости вернулся к языческой философии. Его наставления передавались исключительно из уст в уста. Из его многочисленных учеников наиболее известными были Ориген, отец церкви, и Плотин. Последний и его ученик Порфирий были главными представителями школы в рассматриваемый нами период.

Очевидно, что за отведенное нам время мы не можем подробно рассмотреть все доктрины этих трех школ, но мы должны сосредоточить наше внимание на некоторых элементах, которые имеют первостепенное значение в языческой философии того времени и наиболее значимы из-за их отношения к христианству. Однако прежде чем мы перейдем к этому, я должен попросить вас помнить, что мы имеем дело не с жесткими логическими системами, а с мистическими философиями, с теософиями. Поэтому в них есть многое, что мы не можем надеяться понять ясно, поскольку эти философы сами отказались от пути разума и позволили интуиции и эмоциям направлять их в своих самых возвышенных переживаниях.

Давайте сначала рассмотрим некоторые характеристики, общие для всех этих школ. Все они сочетают в себе значительные элементы, заимствованные из платонизма, с заимствованиями из более поздних философий, особенно стоицизма; и, как я уже указывал, иудео-александризм демонстрирует влияние еврейской мысли. Все они придерживаются двойственной природы человека - взгляда, который впервые приобрел религиозное значение у орфиков в шестом веке. Платон, как вы помните, подчеркивал конфликт плоти и духа, и мы видели, как стоики, при всей их монистической теории, в конце концов пришли к тому же дуализму. С этим взглядом было тесно связано презрение к миру чувств, которое демонстрируют эти школы. Это было связано с развитием платоновских доктрин о материи и о нисхождении душ в телесные жилища; эти учения, в свою очередь, привели к утверждению веры в то, что аскетическая жизнь является подходящей для философа - доктрины, которой в значительной степени придерживались стоики и киники. В теологии все поддерживали трансцендентность Бога и постулировали между Богом и этим миром промежуточные силы, которые исполняют волю Бога и вызывают все разумные явления, с которыми мы знакомы. Наконец, все верили в возможность прямого откровения Бога человеку, когда он находится в состоянии энтузиазма или экстаза. Эта вера в прямое божественное откровение, а также аскетические тенденции нескольких школ привели к установлению идеала святости как того, к чему должен стремиться верующий сектант. Пифагор был канонизирован его поздними последователями, Платон стал "божественным"; Аполлоний Тианский стал в традиции образцом святого на земле. Его считали исполненным божественного вдохновения, творящим чудеса. Он не ел плоти, но жил исключительно хлебом, фруктами и обычными травами; вода была его единственным напитком; он практиковал молчание и пренебрегал своей персоной. Это же описание почти полностью подходит к Плотину, о котором нам поведал его биограф Порфирий. Во всех основных практиках эти языческие святые предвосхищали своих более поздних христианских коллег.

Давайте рассмотрим богословие этих школ немного подробнее. Но прежде чем мы продолжим, важно четко определить, что мы подразумеваем под трансцендентностью Бога, поскольку этот термин часто используется в свободном смысле. Трансцендентный бог - это тот, кто абсолютно выше мира и выше человеческого знания, бог, который настолько далек, что человек не может иметь с ним никаких дел, ни напрямую общаться с ним, ни являть ему свои дела, кроме как через посредника. Таким, по сути, был Бог Аристотеля, его Первая Причина. Противоположной идеей является идея имманентности Бога, как мы видели в стоических учениях, в которых Бог мыслится как существующий во всех вещах. Теперь очевидно, что в любой системе философии или теологии, которая верит в трансцендентного Бога и при этом рассматривает видимый мир, включая человека, как творение

божественного, должно быть предусмотрено существо или существа, посредники между трансцендентным Богом и миром, которые должны выражать волю Бога и делать Бога понятным для человека. Если такого существа или существ не существует, чтобы служить посредниками между миром и Богом, то человек не может иметь никакого знания о божественном, и Бог не может выразить себя в мире. В философии Платона трансцендентность Бога, по крайней мере, подразумевалась, она была четко определена в мысли Аристотеля, и эта идея, безусловно, принадлежала иудейско-александринской мысли последних двух веков до начала христианской эры. Филон излагает эту доктрину наиболее ясно. По его словам, Бог настолько выше всего смертного, что его определение должно быть отрицательным. Все, что мы можем сказать о нем, - это то, что он есть чистое существо, бесплотное, невидимое, не имеющее качеств, выше всякой добродетели и выше всякого знания. Поэтому мы не можем сказать, что Бог добр или прекрасен, потому что он выше всякой красоты и доброты; он вечен, неизменен, существует только в себе и для себя. Его совершенство недоступно нашему пониманию; наш интеллект не может постичь Его природу. Все, что человек может знать или сказать о Боге, - это то, что Бог *есть*.^[244] Однако Филон, естественно, не довольствуется отрицательными определениями, а пытается выразить совершенство Бога в более или менее традиционной манере; он говорит о нем как о существе, которое включает в себя всю реальность, или как о единственном существе, о котором можно сказать, что оно существует; как об абсолютно счастливом и совершенном существе; или как об оригинале всей красоты. Он также изображает Бога как источник всякой деятельности, как существо, для которого бесконечная деятельность так же уместна, как для огня гореть или для снега холодеть; Бог, таким образом, является причиной всей деятельности в мире, как он является высшей причиной всех вещей.

Однако при своем представлении о трансцендентности Бога Филон не мог сказать, что Бог присутствует в мире только в своих действиях, а эти действия он совершает не напрямую, поскольку если бы Бог имел дело непосредственно с материей, из которой сотворен видимый мир, то соприкосновение с ней осквернило бы божественное совершенство. Итак, сотворение мира Бог совершил с помощью бесплотных сил (*δυνάμεις*), идей (*ἰδέαι*), которые являются его слугами.^[245] Главная из них - высшая причина, слово, логос. В этом логосе все идеи имеют свое место, как план города имеет свое место в душе его архитектора. Логос стоит посередине между Богом и сотворенным миром; он не вечен, как Бог, и не смертен, как мы, а занимает среднее положение. Долг Филона перед Платоном очевиден. Платоновский абсолют и платоновские идеи стали посредниками между трансцендентным Богом и видимым миром. Этот термин, *logos*, слово, был знаком не только греческой философии со времен Гераклита, но и имел словесную параллель, по крайней мере, в некоторых еврейских выражениях, "мудрость Бога", "слово Бога", которые Филон интерпретирует в терминах логоса.

Согласно Филону, логос играет двойную роль. Через логос Бог создал мир из инертной и бесформенной материи и продолжает открывать себя через него миру. Логос также служит первосвященником, заступником и защитником мира перед Богом.^[246] Позвольте мне, однако, заметить, что по мысли Филона логос не мог принять телесную форму; он не мог стать плотью и обитать среди нас, и поэтому нельзя было полностью отождествлять логос с идеей еврейского Мессии.

Вслед за Платоном и стоиками Филон учит, что разум человека, его душа, - это частица, так сказать, божественного интеллекта, вошедшего в человеческое тело. Таким образом, человеческий дух божественен, а тело человека смертно и греховно. Здесь, как и в большинстве философий, испытавших влияние платонизма, необходима дисциплина для

усмирения плоти и освобождения духа: человек должен постоянно осуществлять свой выбор, отдавая предпочтение вещам духа, ибо благодаря дару Божьему человек свободен и имеет власть выбирать добро или зло. Моральная обязанность человека и путь его спасения совпадают с тем, что мы видели в более ранней греческой мысли. Для этого Филон придает большое значение практике и образованию как способствующим продвижению в добродетели; он пылает страстным желанием чистоты. В одном примечательном отрывке он так обращается к своей собственной душе: "Спеши, душа моя, стать обителью Бога, чистой, святой; стать сильной, а не совсем слабой, могущественной, а не бессильной, мудрой, а не глупой, разумной, а не блуждающей".^[247] Однако он идет дальше своих предшественников, уча, что человек настолько одержим грехом, что может вырваться из рабства только с Божественной помощью; что его собственный разум и собственная воля недостаточны для решения этой задачи. Знания и добродетели не приобретаются без помощи человека, а являются дарами Бога. Филон превосходит даже стоиков, требуя от человека освобождения от телесных страстей, но при этом он указывает, что именно потому, что человек подвержен этим страстям, потому что он грешник, он не может без посторонней помощи следовать за Богом и подражать Ему или сделать себя святым храмом Божьим. Таким образом, доброта человека обусловлена благосклонностью Бога; спасение - это акт благодати.

Цель усилий и надежд человека - достичь познания Бога и тем самым обрести высшее счастье. Но человек не может достичь этого собственной волей или интеллектом, ибо Бог настолько удален от мира, что не может быть полностью постигнут живущим здесь человеком, поэтому пропасть между человеком и Богом должна быть преодолена. Это возможно, учит Филон, когда душа в экстазе выходит за пределы себя, за пределы чувственного мира, царства идей и логосов, чтобы стать единой с Богом. Это видение Бога - высшее благословение, даруемое только самым совершенным и святым среди людей; в нем человеческая душа находит не только отдых и полное удовлетворение, но и свое завершение.^[248]

Вы сразу понимаете, что перед нами философия, охваченная религиозным чувством, что в системе Филона разум в конце концов уступает место страстному желанию откровения через единение с Богом. Философия превратилась в теософию. Экстаз, который мы до сих пор наблюдали, был связан главным образом с поклонением Дионису, в котором он стимулировался средствами, которые мы считаем оскорбительными. Но этот экстаз не вызывается танцем или музыкой, или даже созерцанием, а достигается в чисто пассивном состоянии, когда душа опустошается от себя и становится единой с Абсолютом.

Эти же идеи - трансцендентность Бога, существование посреднических сил между Богом и миром, аскетическая жизнь как средство роста, зависимость спасения человека от Божьей благодати, возможность блаженного видения - в той или иной степени присущи всем мистическим философиям того времени. В третьем веке неоплатонизм стал самым популярным и влиятельным. Через Оригена и святого Августина он перешел в христианскую теологию. Настоящей проблемой для неоплатонизма, как и для других религиозных философий этого времени, было изложение способа, с помощью которого душа человека могла бы непосредственно постичь Божественное и найти свое счастье и полное удовлетворение в совершенном единстве с ним. Мы только что видели, как Филон представлял себе Бога как полностью трансцендентного и утверждал логос как посредника, обеспечивающего необходимую связь между вечным, трансцендентным Богом и сотворенным, временным миром. Плотин превзошел Филона тем, что отодвинул своего Бога еще на одну ступень. Его определение Бога неизбежно сходно с определением Филона, но он стремится дать понятие Абсолюта, по возможности более отдаленное, чем у его

предшественников. Бог, по его словам, не является ни разумом как таковым, ни может быть постигнут с помощью разума, но находится выше всякого знания и разума.^[249] Мы должны представлять его как абсолютное единство, как одновременно чистую творческую активность, первую причину, силу, от которой зависит мир, и в то же время как конечную причину, к которой мир стремится. Акты творения постоянны; однако Бог не создает видимый мир непосредственно, но как солнце без усилий и потерь для себя посылает свои лучи, так и Бог из полноты своего совершенства эмануирует Разум (**Noûs**), в котором имманентны Идеи: они являются причинами всех вещей, которые появляются на свет. Вторая ступень эманации - это эманация Мировой Души (**Ψυχή**), которая изливается, так сказать, в индивидуальные души. Последняя ступень эманации - Материя, материал, который сам по себе не обладает никакими свойствами бытия. Чувственный мир возникает в результате воздействия Идеи на материю, формируя и придавая ей форму посредством Разума.^[250] Вы заметите здесь четыре стадии: Бог, Разум, Душа и Материя, по сравнению с тремя у Филона: Бог, Логос и Материя.

Вы можете спросить, почему эти поздние философы с их желанием познать Бога все еще делают такой большой акцент на его трансцендентности, очевидно, соперничая друг с другом в продвижении Божественного за пределы вселенной, которую они все еще рассматривали как его творение. Мы уже видели, что Платон подразумевал, что его материальный принцип несовершенен и тем самым является источником зла, и что его Абсолют, высшая Идея, отделен от материи. В рассматриваемый нами период все школы, которые в конечном итоге были обязаны Платону или пифагорейцам, придерживались четко выраженного дуалистического взгляда на Вселенную. Сознывая, что видимый, материальный мир несовершенен, полон зла, нестабилен и распадается, они утверждали, что Бог не может быть имманентен миру, поскольку в этом случае он был бы подвержен злу, несовершенству и изменениям, тогда как мы должны представлять его как благое, совершенное и неизменное единство. Поэтому мотивом, побуждавшим всех этих богословов, было желание спасти единство и совершенство Бога, устранив его от всякого возможного контакта с материей, которой некоторые, например неоплатоники, следуя Платону, абсолютно отрицали все атрибуты бытия. А учение о божественной трансцендентности было тем естественнее для Филона и всех, кто попал под влияние иудейской мысли, что Ветхий Завет постоянно утверждает абсолютное возвышение и совершенство Бога. Точно так же учению о посреднических силах способствовали иудейская идея о мудрости Бога и популярная послеэксильская вера в ангелов.

И все же, когда богословы вывели Бога за пределы мира, за пределы всякого знания, им еще предстояло справиться со страстной жадью познания Бога и уверенности в спасении, которая была сильна как среди большого числа необразованных людей, так и среди философской элиты. Это знание и уверенность могли быть обеспечены только верой в прямое откровение Бога человеку. Такая вера была традиционной для Ветхого Завета; в Греции ее поддерживало чувство, что великие учителя Пифагор и Платон были боговдохновенными; а в популярных восточных религиях, которые мы рассмотрим в одной из последующих лекций, божественное откровение было основополагающей статьей веры. Но давайте вернемся к Плотину.

Второй уровень эманации в неоплатонической системе - это Мир-душа (**Ψυχή**).^[251] , которая, хотя и уступает Интеллекту (**Noûs**), тем не менее является божественной и нематериальной. Она стоит посередине между интеллектом и материей и связана с ними. Внутри Мира-души, которая является высшей из всех душ и соответствует платоновской идее Блага, находятся все индивидуальные души.^[252] Они нисходят в материю и, пронизывая

тела во всех их частях, дают им ощущения, разум и всю их жизнь. Но как солнечный свет, падающий во тьму, тускнеет или совсем пропадает, так и души, спустившись в телесные формы и родившись в них, забывают о своем божественном происхождении. Они хотят быть независимыми; подобно детям, которые покидают своих родителей и живут отдельно от них, души людей забывают свою собственную природу и своего божественного отца; они теряют свою свободу; они почитают то, что недостойно, и тем самым все глубже погружаются в грех. Поэтому грешника необходимо обратить от его путей, заставить вспомнить о своем божественном роде, почитать вещи духа и перестать почитать то, что не касается души.[\[253\]](#) Возвращение души должно быть осуществлено с помощью аскетизма, с которым мы уже знакомы. Это лидеры проиллюстрировали в своей собственной жизни. Порфирий рассказывает, что его учитель не женился, воздерживался от животной пищи, жил самым простым образом и настолько презирал свое тело, что, казалось, стыдился его обладания.[\[254\]](#) Ученик делал еще больший акцент на покорении плоти, чтобы душа могла освободиться и вернуться к Богу. "Чем больше мы обращаемся к тому, что смертно, - говорит он, - тем более не приспособлен наш разум к бесконечному величию, и чем больше мы отстраняемся от привязанности к телу, тем в той же мере мы приближаемся к божественному".[\[255\]](#) Он учил, что люди должны рассматривать свои тела как одежду, которая не только обременяет, но и фактически оскверняет их, и которую они, подобно атлетам, должны отбросить, чтобы нагими и не одетыми выйти на стадион и сразиться в Олимпии души.[\[256\]](#)

Плотин, однако, считал, что не все люди поднимутся над плоскостью чувств, но многие останутся в плену их, думая, что добро тождественно удовольствию, а боль - злу; другие, по его словам, более способны, но они не могут обратить свой взор вверх, и поэтому посвящают себя добродетелям практической жизни. Но есть третий класс божественных людей, обладающих большей силой и более острой пронизательностью, которые могут видеть и следовать за сиянием свыше, так что они поднимаются за пределы тумана этого мира к своей истинной и естественной обители, подобно людям, возвращающимся в родной город после долгих скитаний. [\[257\]](#)

Конечную цель души в ее бегстве от зла Плотин определяет словами Платона: это уподобление Богу.[\[258\]](#) Это и есть сумма всех добродетелей. Но на практике мастер различает классы и степени добродетели. Существуют социальные добродетели - мудрость, мужество, воздержанность и справедливость, которые служат для регулирования страстей и помогают человеку формировать правильные суждения. На этом этапе эти кардинальные добродетели связаны исключительно с внешними объектами и служат в первую очередь для того, чтобы помочь человеку в его мирской деятельности. Далее следуют те добродетели, которые очищают душу от загрязнений тела, деятельность, не имеющая ничего общего с телом, но целиком принадлежащая душе; они связаны с мыслью и разумом. Но на высшей ступени добродетели низших ступеней уже не имеют отношения к внешним объектам, а связаны только с интеллектом (**Noûς**). Это созерцательная жизнь, высшая деятельность человека, в которой он сам становится божественным.[\[259\]](#)

Однако неоплатоники считали, что существует еще более высокая ступень. Когда душа человека поднимается к Интеллекту и живет созерцательной жизнью, пространство между Интеллектом и Богом еще не преодолено. Эту пропасть можно преодолеть только тогда, когда душа в экстазе, забыв обо всех мыслях и о себе, поднимается к полному знанию и единению с Единым.[\[260\]](#) Эта высшая привилегия, по словам Порфирия, была дарована его учителю четыре раза за те годы, что он был его учеником; и однажды он тоже увидел Блаженное видение. [\[261\]](#)

Очевидно, что неоплатонизм, последняя стадия греческой философии, не является изолированным или странным явлением. С метафизической стороны он является завершением и окончательным синтезом всего хода греческой мысли с VI века до наших дней; точно так же в этике он объединил взгляды своих главных предшественников, как их понимали его лидеры; и, наконец, в учении о единении души с Богом он лишь довел до естественного завершения мистические тенденции предыдущих веков.

Если бы нам позволило время, мы могли бы рассмотреть, каким образом неоплатоники примирили свою теологию с политеизмом и демонологией народных верований, но это завело бы нас слишком далеко; более того, это увело бы нас от нашей собственной темы и от главного интереса великих лидеров этой школы. Их главной задачей было выяснить и показать людям истинный путь к душевному покою и счастью, и нас в первую очередь интересует история их мысли на эту высокую тему. Они находили свою цель не в упражнениях разума или воли, а в мистицизме.

VII ПОБЕДА ГРЕЦИИ НАД РИМОМ

Победой при Заме в 202 году до н. э. Рим упрочил свое положение хозяйки западного Средиземноморья, а в следующем веке распространил свое политическое господство на Грецию. Но в тот же период захваченная Греция взяла в плен своего похитителя. Это порабощение победителя побежденным не было внезапным - оно началось много веков назад. Ход этого завоевания и будет главной темой данной лекции.

История продажи Сивиллиных книг царю Тарквину знакома всем: кумейская сивилла принесла царю девять книг оракулов; когда он отказался их купить, она ушла, сожгла три, а оставшиеся шесть предложила по цене, которую первоначально требовала за девять; после его второго отказа она сожгла еще три, а затем предложила последние три на прежних условиях. Предание гласит, что ее доверие к человеческому любопытству оправдалось, и Таркин, посоветовавшись со своими провидцами, приобрел последние три книги.^[262] Хотя сегодня мы не можем определить, какая историческая правда скрывается за этой наивной историей, дата предполагаемой продажи - шестой век до нашей эры - совпадает с первым периодом греческого влияния в Риме.

Благодаря своему географическому положению ранние римляне подвергались влиянию двух превосходных цивилизаций - этрусской на севере и греческой на юге Италии. Этруски пришли в Италию, вероятно, с Востока в период между одиннадцатым и восьмым веками до нашей эры; но до своего прихода они продвинулись в культуре дальше латинян, чьи территории они затронули на Тибре. К шестому веку римляне, безусловно, вступили с ними в тесные политические и торговые отношения и, более того, уже почувствовали их силу, поскольку в Риме правила этрусская династия. Несмотря на патриотические усилия римских историков, теперь мы видим, что этруское господство продолжалось еще долго после традиционного изгнания царей. От своих северных соседей римляне переняли многие политические и социальные институты, а также некоторые религиозные элементы. Наиболее важными из них были коллегия гаруспиков, Великие игры в цирке, Триумф и Капитолийская

триада Юпитера, Юноны и Минервы, созданная Тарквинами для укрепления своих политических позиций.

Но гораздо большее влияние оказали греки, чьи колонии, прочно обосновавшиеся, богатые и процветающие, окаймляли всю южную часть Итальянского полуострова. От них римляне получили свой алфавит, свои меры и весы, некоторые политические институты; но самое важное для нашего интереса - от них они получили религиозное влияние, которое в конце концов так наложилось на раннюю римскую религию, что сами римляне не смогли обнаружить ее первоначальные элементы, и мы вряд ли находимся в лучшей ситуации. Кроме того, если мы можем поверить, что в рассказе о том, что царь Таркин Гордый отправил посольство для консультации с оракулом в Дельфах, есть зерно исторической правды, то Рим не был полностью лишен связи с Грецией в шестом веке до нашей эры. В Риме шестого и более ранних веков мы имеем пример государства, чья грубая цивилизация была приведена в тесный и интенсивный контакт с более высокими цивилизациями вокруг нее. Неизбежно, что результаты должны были быть быстрыми и глубокими.

О римской религии до того, как она попала под влияние греков и этрусков, мы знаем сравнительно мало. Наши литературные источники по этому периоду поздние и фрагментарные, и состоят почти полностью из домыслов ученых. Но мы сохранили в фрагментарной форме около двадцати каменных календарей, датируемых ранней империей. Эти календари не похожи на известный всем нам классический труд - "Альманах старого фермера", поскольку в них не только перечисляются дни и месяцы, но и отмечаются религиозные праздники и великие исторические события. Во всех них используется два стиля письма. Более крупные буквы частично обозначают один класс религиозных праздников, другие праздники и исторические события написаны буквами меньшего размера. Теодор Моммзен был первым, кто понял смысл этого различия. Он показал, что религиозные праздники, записанные более крупными буквами, представляют собой самую раннюю стадию римской религии, известную нам.^[263] Таким образом, указывается около сорока пяти фиксированных общественных праздников в течение года. Сейчас мы не можем определить характер некоторых из них, а функции некоторых богов, принадлежавших к этой ранней стадии, были столь же неясны для ученых времен Цицерона, как и для нас сегодня. Но мы можем определить приблизительную дату, когда этот самый ранний период римской религии, так сказать, закрылся, поскольку в этих записях нет упоминания о триаде Капитолия - Юпитере, Юноне и Минерве. Как я только что сказал, традиция говорит нам, что эта группа была введена династией Тарквинов в первой половине шестого века до нашей эры; таким образом, дата, которую можно установить для закрытия этой первой стадии римской религии, находится где-то около 600-550 гг. до н.э.

Изучение характера самых ранних праздников показывает, какой ступени цивилизации достигли римляне. Тринадцать или четырнадцать праздников, характер которых можно определить, были связаны с сельским хозяйством, несколько, возможно, с выпасом скота, несколько других - с войной; некоторые из них были связаны с домашним хозяйством и культом умерших предков или были случаями, когда предпринимались особые усилия, чтобы предотвратить вредоносное влияние мертвых. Римляне на этом этапе были простым земледельческим народом, занятым добыванием средств к существованию с помощью своих отар и стад и участвующим в вооруженных конфликтах с соседями. В их религии было мало того, что могло проявить воображение; она была ограничена скорее теми элементами, которых требовала жизнь, укорененная в земле и не имеющая широкого кругозора. Небесные тела, солнце, луна и звезды, а также действия природы не были обожествлены;

социальные отношения, которые позже породили множество абстрактных божеств, пока не имели места среди божественных сил. Только те вещи, которые имели отношение к повседневной жизни римлянина в его собственном районе, получали его поклонение.

Кроме того, на этой ранней стадии боги едва ли представлялись антропоморфными. Варро утверждает, что в течение первых ста семидесяти лет римской истории римляне не изображали своих богов в виде статуй. Согласно его хронологии, это приводит нас к основанию Капитолийского храма, в котором поклонялись этрусской триаде Юпитера, Юноны и Минервы. В целом можно сказать, что его утверждение верно, поскольку римляне находились на аниконической стадии, пока не научились у соседей представлять своих божеств образами в человеческом обличье. В этот примитивный период римлянин думал о своих богах не как о личностях, а как о силах (*numina*), обитающих в отделах и связанных с ними. Эту идею чрезвычайно трудно понять нашим утонченным умом. Например, для раннего римлянина Янус не был богом двери или порога, он был дверью или порогом - не просто обитал в них, но даже не отличался от самого предмета. Так и Веста была огнем в очаге, Сатурн - посеянным зерном, Церера - растущим зерном, Флора - распустившимся цветком, Фонас - источником воды и так далее. Круг таких сил никогда не мог быть замкнут, поскольку количество отделов, в которых могли находиться божественные силы, было неограниченным. Однако даже на этом раннем этапе некоторые нумины считались более значимыми, чем другие. Во главе списка стоял Янус, нумен двери или прохода, значение которого было таково, что и в более поздние времена его жрец, *rex sacrorum*, имел приоритет перед всеми остальными, и молитвы начинались с обращения к нему. Юпитер был богом неба и всех явлений, которые, по-видимому, имели там свое происхождение; Юнона - женский аналог Юве; Марс - бог войны и защитник земли; Квиринос - аналогичное божество, первоначально принадлежавшее, возможно, отдельному поселению на Квиринальском холме. Завершала список Веста, богиня очага, именем которой всегда заканчивались древние литании. Это были великие боги периода до прихода греческого влияния. Однако в это раннее время божества не обладали личностью в нашем понимании этого слова. Они были просто силами. Личность и антропоморфные формы они приобрели под влиянием греков, которые оставили первобытную стадию на много веков позади себя и долгое время представляли свои божества в человеческом облике.

Религия ранних римлян была одновременно и простой, и сложной. Здесь не было храмов в позднейшем смысле этого слова, не было культовых изображений богов. Но считалось, что религия заключается прежде всего в скрупулезном соблюдении всех правил общения с божественными силами, то есть ритуал должен быть выполнен в точности, чтобы в случае необходимости заставить нумину исполнить то, что желает податель. Такая концепция, естественно, привела к тому, что уже в самые ранние времена был разработан тщательно продуманный ритуал, от точного исполнения которого зависело все. Этот характер римская религия сохранила до конца. Ритуал был настолько фиксированным, что древние литании не могли быть изменены. До нас дошли песни братьев Арвалов и Салиев, которые имеют настолько примитивную форму, что в исторический период они были во многом неразборчивы для тех, кто их пел; однако ни один слог из почтенных формул не мог быть изменен. Кроме того, религия рассматривалась как государственное дело. Именно благодаря действиям государства некоторые боги были признаны и получили своего рода гражданство; поэтому никакие другие боги не представляли для римлян интереса, если государство не приняло их официальным декретом. Государство также определяло, где и когда должно совершаться поклонение. Эти законодательные акты, согласно традиции, последовали за фактическим созданием государства Ромулом; и в исторический период создание религиозной организации колонии, например, регулярно следовало за

политической. На самом деле римляне говорили, что самая ранняя религиозная система была создана царем Нумой, а политическая - Ромулом, поскольку у них была естественная тенденция рассматривать свои институты как творения отдельных людей. Историческое значение этого убеждения для нас заключается в том, что "религия Нумы" озаменовала собой самую раннюю стадию, которую осознавали римляне. Именно она обозначается в календарях записями, сделанными большими буквами.

Далее римляне рассматривали свою религию как договор между государством и его богами. Этот взгляд четко прослеживается в обетах, которые давались в начале года или кампании. В такие времена царь, а позже консулы или другие должностные лица обещали, что если божественные силы будут благоволять им в борьбе с врагами, даровать обильные урожаи, увеличение посевов и стад, то государство, когда боги выполнят свою часть работы, в свою очередь заплатит обещанную цену в виде votivных даров и жертвоприношений. Ливий приводит множество иллюстраций. Например, в кризисной ситуации во время борьбы с самнитами римский вождь обратился к богине войны с такой молитвой: "Беллона, если ты сегодня даруешь нам победу, то я обещаю тебе храм".^[264] Другая клятва, данная в начале Второй Пунической войны: "Если состояние римского народа, квиритов, будет сохранено, как я хотел бы, в течение следующих пяти лет в этих войнах - войне, которую римский народ ведет с карфагенянами, и войне, которую они ведут с галлами, живущими по эту сторону Альп, - то римский народ, квириты, даст дар и т. д."; далее следует длинный список подношений, которые должны быть сделаны.^[265]

В этот первый период религия семьи также уже была закреплена в той форме, которую она сохранила до конца античности. Веста у очага, Пенаты в кладовой, Лар на ферме, Гений отца семейства - вот божественные силы, которым поклонялись в доме. Обряды воздавались также Манам, теням умерших. Как в доме глава семьи, естественно, выполнял жреческие функции, так и в государстве в царский период король был главным жрецом. Ему были приданы советники и помощники, которые с организацией республики приобрели самостоятельное положение, так что впоследствии во главе государственной религии стоял Понтифекс Максим и его помощники, составлявшие Коллегию понтификов. Хотя здесь невозможно вдаваться в подробности римского жречества, важно отметить, что эти жреческие должности были такими же государственными магистратурами, как должности консулов и преторов, и что, за редким исключением, жреческая должность никогда не лишала ее обладателя права выполнять какие-либо другие политические функции. Римское государство не было обременено сакердотализмом.

Эта ранняя религия, о которой я рассказал вкратце, была религией маленького города-государства; она подходила для небольшого, лишенного воображения сообщества. Как таковая, она оставалась формальной и практичной религией, предназначенной для обеспечения материальных благ; но в ней отсутствовали все духовные элементы, и она не предлагала практически ничего, что могло бы удовлетворить естественную надежду человека на счастливую будущую жизнь. Более того, она мало чем могла облагородить повседневную жизнь, разве что преподавала урок долга и верности богам при выполнении заключенных договоров. И все же это была не слишком удобная религия для нерассуждающих людей, получавших свое существование от земли, богатство от урожая и власть от войны. Однако в ней не было возможности удовлетворить высшие желания людей.

Под влиянием греков и этрусков эллинские боги рано попали в Рим. В храме Юпитера на Капитолии, который цари Тарквины, очевидно, построили для создания нового религиозного центра, связанного с их собственной династией, находились Юпитер, Юнона и Минерва; но это были всего лишь греческие боги Зевс, Гера и Афина, которые попали в Рим через

Этрурию. В этом храме боги были представлены в человеческом облике, и после этого процесс антропоморфизации и индивидуализации божеств, должно быть, пошел полным ходом. Некоторые боги появились в результате миграции и торговли, например, греческие Кастор и Поллукс, которые были привезены в Рим из соседнего города Тускулум, и Геркулес, которого греческие переселенцы установили в Тибуре. Но наибольшее влияние на внедрение греческих богов оказали Сивиллины книги. Когда государство испытывало нужду, к этим книгам обращались, чтобы они подсказали, какие новые средства следует использовать, чтобы заручиться божественной помощью. Мы можем назвать по меньшей мере десять греческих божеств, которые таким образом были привлечены до начала Второй Пунической войны. Аполлон, должно быть, появился во время приобретения Сивиллиных книг или вскоре после этого, поскольку считалось, что в книгах содержатся его указания; мы знаем, что к 433 году до н. э. у него был храм. Под именем италийского божества Меркурия греческий Гермес получил святилище в 495 году; два года спустя триада Цереры, Либера и Либеры, италийская маскировка Деметры, Диониса и Кора, поселилась рядом с Меркурием; а незадолго до 399 года до н. э. греческий Посейдон с именем Нептун был установлен у городских стен. Затем, по-видимому, наступила пауза примерно на столетие. Но в 293 году до н.э. в городе разразилась сильная чума, и тогда пришлось обратиться к Сивиллиным книгам. На этот раз в них было сказано, что облегчение наступит, если в Рим привезут греческого бога врачевания Эскулапия. Божество согласилось, и через два года ему был посвящен храм на острове в Тибре, где сегодня продолжает свою добрую работу госпиталь Сан-Бартоломео. И снова в кризисный 249 год до н. э., предупрежденные многими знаменами, римляне послушались предписания Книг и учредили на Campus Martius праздник в честь греческих Плутона и Персефоны под именами Диспатера и Прозерпины. Этот праздник должен был возобновляться каждый сакулум и в конце концов стал праздником, который Август с таким великолепием отпраздновал в 17 г. до н. э. Наконец, в 238 г. до н. э. греческая Афродита была принята под итальянским именем Флора. Вы заметите, что большинство греческих богов были отождествлены с римскими или италийскими божествами, давно знакомыми римлянам; но в каждом случае рано или поздно греческий бог настолько полностью затмевал своего италийского коллегу, что италийский терял свою идентичность с греческим. Помимо этих божеств, которые я называл, народное сознание выделило множество других, и в конце концов большая часть греческого пантеона проникла в римскую систему. Храм для Юпитера и его помощников, Юноны и Минервы, был построен на Капитолийском холме в этрусском стиле, и эти три бога были представлены этрускими терракотовыми изображениями; но дома греческих божеств были возведены в греческом стиле греческими архитекторами, а статуи божеств были копиями статуй в греческих городах. Они служили образцами для изображения других богов. Мы можем легко понять, как на представления людей о своих богах оказали глубокое влияние их художественные изображения.

Введение этих греческих богов, вероятно, связано с политической борьбой двух столетий между 500 и 300 годами до нашей эры. В начале Республики патриции были единственными, кто обладал значительными политическими правами или пользовался привилегиями государственной религии, в то время как плебеи боролись за право занимать как политические, так и жреческие должности; и в течение этих двух столетий более низкий класс находил религиозное удовлетворение в поклонении этим новым богам, чьи обряды были публичными, открытыми для всех, а не ограничивались привилегированными гражданами, как обряды более древних божеств. В 367/6 г. до н. э. плебеи получили допуск в консульство и в коллегию десяти, ведавшую Сивиллиными книгами, а к 300 г. они получили право на все важные политические должности, включая практически все жреческие. Социальное значение приобрели и храмы этих новых богов: храм Меркурия, бога торговли, стал местом пребывания гильдии купцов; храм Минервы на Авентине - центром различных

гильдий ремесленников, включая гильдию поэтов. Вместе с греческими богами пришел и греческий ритуал. Эллинизация римской религии, можно сказать, завершилась к 217 году до н. э., когда, согласно предписаниям Сивиллиных книг, на великом празднике Лектистерний двенадцать богов были представлены в виде , разделяющих священную трапезу с народом; эти двенадцать богов были греческими божествами, хотя все, кроме Аполлона, назывались римскими именами: Юпитер и Юнона, Нептун и Минерва, Марс и Венера, Аполлон и Диана, Вулкан и Веста, Меркурий и Церера.[266] Хотя практический характер римской религии все еще сохранялся, представление римлян о самих богах, а также большая часть ритуала были глубоко изменены.

В других областях Греция начала завоевание Рима еще до того, как Рим приступил к политическому порабощению Греции. Образованный молодой грек, взятый в плен при падении Тарентума в 272 году до н. э., стал учителем детей своего хозяина в Риме; освободившись, он продолжил свою профессию под именем Ливий Андроник. Однако римская литература была недоступна, и ему пришлось восполнить этот недостаток, переведя "Одиссею" на грубый сатурнианский стих, бытовавший в устах латинян. В 240 году до н. э. он представил трагедию и комедию, адаптированные с греческих оригиналов, и таким образом через эпическую и драматическую поэзию стал основателем латинской литературы.

Мы должны понимать, что в это время единственной существовавшей литературой была греческая, которая за свою беспримерную историю в шесть с лишним веков создала и усовершенствовала почти все основные литературные формы, известные с тех пор. Было неизбежно, что Андроник и его преемники должны были обратиться к греческим образцам и что ранняя драма должна была в значительной степени состоять из адаптаций, в основном из космополитической комедии Греции. То, что это было возможно и естественно, отчасти показывает, насколько распространенным было знание греческого языка и греческих обычаев уже в Риме третьего и второго веков до нашей эры. Теперь эти адаптированные пьесы, как трагедии, так и комедии, внесли свою лепту в разрушение старых религиозных и социальных строгостей, как мы можем легко убедиться на примере сохранившихся комедий Плавта и Теренция. Они неопровержимо доказывают, что более поздняя греческая драма, адаптированная для римской аудитории, должна была оказать значительное влияние на римскую религию и римское общество. Боги намеренно выставляются на посмешище, они представлены как более безнравственные и низкие, чем обычные люди, а человеческое общество, которое представлено в этих пьесах, не является назидательным зрелищем. Хотя мы не должны приписывать сцене слишком большое влияние в таких вопросах, невозможно сомневаться, что театр оказывал свое влияние тогда, как и сейчас.

В конце третьего века до нашей эры отечественная эпическая поэзия начала находиться под влиянием, естественно, гомеровских эпосов. Невий, процветавший во время Второй Пунической войны, написал повествовательную поэму "Bellum Punicum" в родной сатурнианской мере - поэму, которая пользовалась большим успехом и продолжала читаться во времена Горация. В ней он популяризировал среди римлян простую форму легенды о связи Рима с Троей, которая знакома нам по Вергилию и Ливию. Его преемником на этом поприще стал Энний, умерший в 169 г. до н. э. Он смело принял греческий гекзаметр для своей поэтической истории Рима, "Анналов", и так удачно приспособил латинский язык к этому , что впоследствии именно этот метр остался основным для римского эпоса. От Невия и Энния через Вергилия до конца четвертого христианского века, когда Клавдиан завершил длинный ряд классических латинских поэтов, каждый из них заимствовал свою форму, свою образность и многие происшествия из греческих эпосов.

Великолепные результаты Второй Пунической войны, ставшие еще более славными после долгих лет сомнений и бедствий, пробудили в римлянах желание записать свою национальную историю в прозаической форме. Но единственной прозой, которая была разработана для этой цели, была греческая, поэтому римские историки писали на этом языке в течение полувека, пока Катон Цензор не установил моду писать латинской прозой. Мы можем продолжить и указать на то, что в ораторском искусстве, лирической поэзии, элегии и почти во всех других видах литературы греки были прямым образцом для римлян, как, впрочем, и для литератур всех последующих народов. Более того, в поэзии, истории и вообще во всех видах литературы греческие мифы и легенды перенимались или перерабатывались в соответствии с новыми условиями, сказки и генеалогии придумывались по греческим образцам, и повсюду греческим богам давали латинские имена и адаптировали их к новой среде. Катастрофический результат для местной религии очевиден.

В течение третьего и второго веков образование стало означать, прежде всего, изучение греческого языка и литературы. Я только что говорил о некоторых имеющихся у нас свидетельствах, которые показывают, что греческий язык был широко известен среди всех классов в Риме. После Второй Пунической войны в зажиточных и знатных семьях стало принято нанимать частного учителя (*grammaticus*) в доме для обучения греческому языку и литературе; в середине II века до н. э., с ростом интереса к формальному изучению греческой литературы, возникли школы, в которых *grammatici* обучали значительное число учеников вместе. Из греческих авторов изучались, прежде всего, Гомер, затем великие трагики; среди авторов комедий любимым был Менандр; басни Эзопа и лирическая поэзия также нашли свое место. По образцу греческой программы изучалась латинская литература - Ливий Андроник, Энний, избранные произведения римских авторов трагедии и комедии. В свое время Вергилий и Гораций заняли первое место. Кроме того, не далее как в начале прошлого века до нашей эры греческие риторы начали формальное обучение в Риме, и они продолжали удерживать первенство над латинскими риторами на протяжении всей античности. Таким образом, мы видим, что все образование любого уровня со времен Второй Пунической войны было либо греческим, либо созданным непосредственно на основе греческого. Благодаря этому латинский язык совершенствовался и улучшался; но более важным для нас в настоящее время является тот факт, что таким образом латинское общество знакомилось с греческими социальными, философскими и религиозными идеями в той мере, в какой они были представлены в греческой литературе.

Ранее я уже говорил, что храмы греческих богов в Риме были построены в греческом стиле греческими архитекторами, а изображения богов в них были копиями известных греческих произведений искусства. Благодаря этому представления римлян о личности их божеств были закреплены в греческих концепциях. По мере того как Рим распространял свои завоевания на греческие земли, сначала в южной Италии и Сицилии, а затем и в самой Греции, он приобретал в качестве военных трофеев огромные сокровища греческой скульптуры и живописи; количество статуй и других произведений искусства, привезенных домой одним только Меммием после разрушения Коринфа в 146 году до н. э., трудно оценить. Многие из них изображали богов и усиливали процесс эллинизации, о котором мы сейчас говорим, ведь статуи и другие изображения Кроноса, Зевса, Геры, Ареса и Афины с готовностью превращались в Сатурна, Юпитера, Юнону, Марса и Минерву. В тех случаях, когда сходство было не столь близким, выбирали ближайшую греческую аналогию; если таковой не находилось, все равно извлекали лучшее, как в случае с греческими изображениями Диоскуров, Кастора и Поллукса, пришедших на службу к Ларесским пресвитерам. Среди военных трофеев было много греческих картин, для которых излюбленными сюжетами были мифологические сцены, и такие картины часто представляли

низменную, чувственную сторону традиционной религии. Влияние на невежественных людей заключалось в том, что у них формировалось более низкое представление о божественном; интеллектуальные классы испытывали отвращение к богам такого рода и отвергали их.

Но самым сильным влиянием, пришедшим из Греции в Рим, была, естественно, философия. Мы не можем определить дату появления греческой философской мысли в Риме, но она определенно стала влиятельной вскоре после окончания Второй Пунической войны. Мы уже видели, что задолго до этого времени греческие философские системы были очень развиты и сделали многое, чтобы вытеснить традиционных богов с их высоких мест. Было неизбежно, что эти философские системы окажут быстрое воздействие, когда они однажды станут известны только что эллинизированному римскому обществу второго века до н. э. Поэт Энний, принадлежавший к первой половине того века, был человеком с сильным религиозным складом и моральными убеждениями, и он от души презирал суеверные представления своего времени. Он уже находился под влиянием эпикурейского скептицизма в отношении существования богов, и следующие слова, сказанные Тевкером в одной из его трагедий, вполне могли отражать его собственную точку зрения: "Я всегда говорил и буду говорить, что боги небесные существуют, но я верю, что им нет никакого дела до того, что делает род человеческий. Ибо если бы они заботились об этом, то добрым было бы хорошо, а злым - плохо; сейчас же дело обстоит иначе".^[267] Это древняя проблема оправдания путей Божьих перед людьми. Энний принял легкое решение путем отрицания, которому он научился еще в эпикурействе.

Этот же поэт перевел и сделал известной римлянам Священную историю Эвгемера. Это романтическая повесть, написанная в третьем веке до нашей эры, в которой автор рассказывал о воображаемом путешествии, которое он совершил из Аравии на остров Панхей в Индийском океане; там он нашел начертанную на колонне историю предполагаемых богов Урана, Кроноса и Зевса и узнал, что они и другие боги и герои были изначально историческими личностями, которые были вознесены на свое высокое положение благодаря заслугам, которые они оказали человечеству. Эта "Священная история" была интересным примером рационализирующей тенденции эпохи, которая ее создала; ее влияние на римлянина, чья вера в традиционную религию была уже поколеблена, мы можем легко понять. Несомненно, труд Энния и пьесы комедиантов ускорили процесс неверия, хотя они были лишь двумя из многих факторов, способствовавших окончательному результату.

Первая половина того же второго века была временем религиозных волнений. Что бы ни послужило тому причиной - общая ли жажда мистических гарантий безопасности и спасения, естественно вышедшая на первый план в римском и итальянском сознании, или же большое количество греков, рабов, торговцев и других представителей низших и иммигрантских классов, которые привнесли с собой мистические практики, - несомненно, что значительная часть римлян не нашла удовлетворения своим глубоким желаниям в традиционной религии и обратилась к одной из форм греческих мистерий.^[268] Мистерии Вакха, которые постепенно проникали на полуостров из греческих городов юга, в 186 году до н. э. привели к таким эксцессам, что римский сенат счел необходимым принять жесткие меры; однако примечательно, что он не осмелился запретить празднование этих мистерий, а попытался лишь контролировать их. Вакхические мистерии приносили, по сути, то же религиозное удовлетворение, что и великие мистерии в Элевсисе. Их влияние в это время в Италии показывает, насколько осознанными стали религиозные желания людей и как мало их удовлетворяли существующие формы религии. Консерваторы в государстве ненавидели

вакхические обряды и принимали в них не больше участия, чем в философии, по отношению к которой они проявляли забавную робость. Через пять лет после регламентации мистерий была предпринята попытка ввести в Риме некоторые философские книги, которые в целом считались подрывными по своим тенденциям. Метод их введения был тот же самый, который уже много раз использовался для подобных целей. Крестьяне, пахавшие поле у подножия Яникула, нашли два каменных сундука или гроба с надписями на латинском и греческом языках, гласившими, что в одном был похоронен царь Нума Помпилий, а в другом - книги установленного им священного закона. Открыв саркофаги, обнаружили, что тело царя исчезло, а во втором сундуке нашли два свитка по семь книг в каждом; один свиток был на латыни и касался папского права, другой, на греческом, был посвящен греческой философии - по преданию, это была философия Пифагора. После торжественного обсуждения чиновниками было установлено, что эти книги разрушают религию, и робкий сенат приказал их публично сжечь.^[269] Около 173 года до н. э. сенат снова потребовал, чтобы эпикурейские философы Альд и Филиск покинули государство;^[270] и еще раз в 161 году он принял решение об изгнании греческих философов и риториков.^[271] В 156/5 году из Афин прибыло посольство, в состав которого входили философ-перипатетик Критолай, академик Карнеад и стоик Диоген, которые во время пребывания в Риме продемонстрировали свое мастерство в диспутах и красноречие в речах перед народом. Народ был очарован, но старомодные люди приходили в ужас от таких выставок. Катон Цензор был настолько потрясен, что выступил в сенате с предложением запретить римской молодежи слушать подобные учения.^[272] Но было уже поздно: философов можно было изгнать из государства, но философия нашла опору в Риме.

Две школы, наиболее привлекательные для римлян в конце Республики, - это эпикурейство и стоицизм. Первая пользовалась широким влиянием вплоть до первого века нашей эры, главным образом потому, что ее агностицизм, или, скорее, отрицание существования какой-либо будущей жизни, давал убежище от неопределенности, царившей теперь, когда старые верования были разрушены, а люди, измученные политическими беспорядками, еще не нашли себе места в какой-либо позитивной философии. Эпикурейцы не отрицали существования богов, это правда, но они заявляли, что боги, если они существуют, должны обитать в каком-то отдаленном месте в верхнем эфире под вечным солнцем, не тревожимые никакой заботой о смертных. Они объясняли вселенную, прибегая к атомистическому материализму Демокрита, философа конца пятого века. Их религиозной целью, если можно так выразиться, было освобождение людей от ужаса, который наводила на них суеверная вера в богов и в будущее наказание. Ни один писатель не излагал это с большим гением и с большей страстью, чем Лукреций, современник Цицерона. Шесть его книг посвящены объяснению Вселенной и ее явлений, природы человека и невозможности бессмертия. Эта великолепная поэма служит нам лучшим доказательством того, что в те времена большинство людей все еще верили в бессмертие и жаждали гарантий того, что их вера не напрасна.

В практической этике эпикурейцы мало чем отличались от других систем своего времени. Они учили, что счастье должно быть найдено в избегании боли, и что, поскольку некоторые удовольствия имеют болезненные результаты, их следует отвергать, как и некоторые боли следует принимать, поскольку за ними следует удовольствие; и они считали, что в самоконтроле и выборе лежат средства, с помощью которых человек может достичь своей цели, которая заключается в *ἀταραξία*, полном покое ума. Таким образом, эпикуреец пытался достичь цели, схожей с целью стоика, хотя его предпосылки были несколько иными. Эпикурейство было естественным для людей в такие времена, как последние полтора века Республики, когда древняя уверенность в государственной религии исчезла, когда на смену

простоте прежних веков пришел более изощренный образ жизни, ставший возможным благодаря быстрому росту богатства, и когда во всех сферах римской жизни происходили стремительные перемены.

Однако по разным причинам эпикурейство постепенно теряло свою силу. Возможно, пассивность, которую он порождал, не смогла надолго увлечь римский разум, или, что более вероятно, другие философии могли предложить более привлекательные средства достижения той же цели - счастья. Во всяком случае, как я уже отмечал в одной из предыдущих лекций, римский темперамент особенно склонялся к стоицизму. Там я рассказывал о введении стоицизма в Риме Панаэтием во II веке до н. э. и в общих чертах описал тенденции его системы в том, что касается народной религии. Вероятно, именно Панаэций был ответственен за ту троичную теологию, которую изложил знаменитый Скаэвола, объявивший, что существует три класса богов - боги поэтов, боги государственных деятелей и боги философов. Мифическая теология поэтов, по его словам, полна абсурдных и унижительных историй, недостойных внимания людей; религия государства - не что иное, как мудрый прием, полезная конвенция, принятая государственными деятелями в соответствии с потребностями политического организма; теология же разумного человека, философа, единственно истинная, но, естественно, недоступная пониманию простого человека. Такова была позиция самого знаменитого юриста и главы государственной религии в начале прошлого века до нашей эры.^[273] Немного позже Варро, знаменитый полигистор, написав о богах и религии в своей большой "Энциклопедии римских древностей", провел аналогичное различие между теологиями и показал во всем своем изложении пантеистическое влияние стоической философии. В своих работах он первым полностью объединил мифологические традиции с философскими доктринами, которые римляне изучали уже более века.

Однако не только эпикурейская и стоическая школы имели своих приверженцев среди римлян. У представителей поздней Академии, Филона Ларисского и Антиоха Аскалонского, было много учеников. Цицерон, Аттик, Брут и Варро слушали лекции последнего в Афинах. Но учение Платона было сильно изменено, так как эти поздние академики приняли большую часть стоицизма в свою философию. Кроме того, скептическая тенденция, столь ярко выраженная у софистов V века, постепенно развилась в течение IV и III веков в нечто похожее на философскую систему. Скептиков, однако, трудно назвать школой; они включали в себя тех представителей различных школ, которые сомневались в возможности достижения абсолютного знания. Среди римлян они имели близкое родство с догматами поздних академиков, с одной стороны, и со стоическими доктринами - с другой. Но их острое сознание ограниченности человеческого знания также способствовало возникновению определенного агностицизма среди образованных людей. В сущности, большинство римлян были простыми людьми, не склонными к спекуляциям, любящими конкретное, а не абстрактное. Они, естественно, выбирали из различных философий те элементы, которые обращались к их практическому чувству, и которые помогали им справляться с тяготами и обязанностями повседневной жизни. В целом стоицизм оказал эту услугу больше, чем любая другая из существующих систем, и в итоге, как мы уже видели, стоицизм стал главной философией ранней империи. Интерес стоиков к грамматике и логике также отвечал правовому характеру римского ума; их система обязанностей, которые нужно было неукоснительно выполнять, соответствовала римскому нраву, а их космополитический взгляд нашел поддержку у народа, который был хозяином большей части известного мира. Но какую бы систему философии или подборку философских доктрин ни принимал римлянин, он не находил в них оснований для веры в государственную религию. Философия не могла пойти дальше, чем это сделали Скаэвола и Варро. Интеллектуальные римляне отказались от традиционной религии; они заменили ее либо агностицизмом, либо какой-то

формой моральной философии, либо пантеистической концепцией мира. В действительности завоевание Греции Римом было полным: в литературе, искусстве, философии и религии захваченная Греция взяла в плен своего похитителя; к началу нашей эры греческая мысль проникла во все великие центры Римской империи, и в условиях долгого мира, который со сравнительно небольшими перерывами длился два века после битвы за Акцииум, философия и многие новые религии, включая христианство, путешествовали по великим римским дорогам из одного конца античного мира в другой.

Последнее столетие Республики со времен Гракхов до битвы при Актиуме в 31 году до н. э. было не только периодом религиозных перемен, но и политического упадка. Сила Республики была настолько велика, что демократического правления больше не существовало, и власть перешла в руки политических лидеров. Как бы ни были вдохновлены Гракхи общественным духом и высокими целями, они привели в движение череду событий, которым суждено было привести к потере всякой общественной свободы и основанию Империи. История последнего столетия должна быть прочитана с точки зрения истории отдельных людей - Тиберия и Гая Гракха, Сатурнина, Мария, Цинны и Суллы, Помпея, Цезаря и Красса, Октавиана, Антония и Лепида. Это были политические боссы, которые, хорошо это или плохо, руководили государством и объединялись для его контроля. С того дня, как Цезарь перешел Рубикон в январе 49 года, и до битвы при Актиуме в сентябре 31 года до н. э. Италия и многие другие земли вокруг Средиземноморья почти непрерывно подвергались гражданским войнам. Итальянский полуостров так и не смог полностью оправиться от бедствий этого времени. Даже с учетом ужасов европейской борьбы мы, живущие на этой земле, с трудом можем представить себе как эти бедствия, так и ту радость, с которой большинство жителей римского мира приветствовали *пax Romana*, установленный императором Августом. Вместе с миром пришло оживление торговли и возвращение процветания, о чем красноречиво свидетельствуют Вергилий и Гораций.

Основатель империи, Август, попытался возродить старую государственную религию и внести в нее некоторые изменения в угоду своему положению. В этом ему помогло чувство неудовлетворенности, которое усилили предшествующие бедствия, и присущая ему вера, которая, кажется, всегда сохраняется, даже во времена больших религиозных сомнений, что каким-то образом процветание государства неразрывно связано с религиозными обрядами. Под его руководством были отстроены храмы, восстановлено старое жречество, а древние ритуалы совершались с таким великолепием, какого люди никогда прежде не видели. Он также возвеличил поклонение Аполлону и сестре Аполлона Диане; первого бога он фактически считал своим божеством-покровителем и через три года после победы при Актиуме посвятил ему великолепный храм на Палатине. Но новое поклонение Аполлону не достигло того верховного положения, на которое Август, очевидно, хотел его возвести, а его усилия по возвращению старой государственной религии не смогли вернуть веру людей, хотя и восстановили ее практику. Действительно, мы должны помнить, что традиционное поклонение великим римским богам продолжало существовать до конца античности, несмотря на то, что оно утратило свою жизненную силу за несколько столетий до своего окончательного падения.

Один важный и постоянный вклад в религию Август все же сделал: уже в 42 году до н. э. этот искусный юноша заставил не желающий этого сенат объявить Юлия Цезаря божественным; тем самым он установил поклонение обожествленным императорам - культ, который просуществовал почти четыре столетия. Значение этого поклонения императору для нас заключается в том, что впервые во всем цивилизованном мире была введена общая религия. От самого отдаленного Востока до самого дальнего Запада, от Британии на севере до края

Великой пустыни на юге, храмы обожествленных императоров были возведены еще до того, как прошло столетие существования империи, и они сделали многое, чтобы приучить людей к идее единого для всего мира культа.

До сих пор мы рассматривали почти полностью те силы, которые действовали в римском мире сначала для того, чтобы затемнить первоначальную римскую религию и, наконец, чтобы разрушить веру в эту традиционную религию, которая стала результатом победы богов Греции над богами Рима. Однако эпоха Августа отнюдь не была безрелигиозной. Истинность этого утверждения мог бы засвидетельствовать один Вергилий, если бы не все остальные, ибо "Энеида" обязана своей мгновенной популярностью и своим постоянным высоким местом не только непревзойденному выражению римского империализма, но и религиозному тону, который современники поэта и их преемники отчасти находили в точном знании Вергилием римского ритуала и еще больше ощущали в шестой книге "Энеиды", где современные верования в будущую жизнь с наградами и наказаниями были изложены в сочетании с впечатляющими пророчествами после события; Все было спланировано и скомбинировано таким образом, чтобы затронуть национальную гордость и религиозное чувство римлян. Кроме того, в империи не было недостатка в позитивных элементах, направленных на возвышение религиозной мысли и очищение нравов. О многих из них мы уже говорили в нашей последней лекции, так как они в значительной степени содержались в философии, одном из величайших даров, которые Греция преподнесла своему завоевателю. Даже рискуя повториться, мы рассмотрим вкратце некоторые из этих конструктивных сил.

Хотя эпикурейство учило, что высшим благом для человека является удовольствие, оно было далеко не полным гедонизмом, как я уже отмечал некоторое время назад. Напротив, его основатель учил, что удовольствия ума превосходят удовольствия тела и что кардинальной добродетелью человека является правильная проницательность, то есть мудрость, добродетель и справедливость; и что эти три фактора - мудрость, добродетель и справедливость - необходимы для приятной жизни.^[274] Подобные доктрины не могут служить основой для религии, но они способствуют благополучию и комфорту общества. Эпикурейство было самой спокойной из поздних философских школ и поэтому хорошо подходило к условиям поздней Республики и ранней Империи. Мы видели, как пифагорейство в период своего возрождения имело нечто, приближающееся к христианскому культу святых, и сделало святость идеалом человеческой жизни, а также объектом восхищения. Платонизм никогда не утрачивал своего религиозного пыла и миссионерского рвения, но передал их большинству эклектичных поздних школ. И все же из всех школ, пожалуй, стоицизм внес самый большой вклад непосредственно в моральную и косвенно в религиозную жизнь первых двух веков нашей эры.

Стоик, как и киник, его доктринерский и менее эффективный интеллектуальный кузен, в это время представлял свою задачу как миссионер в заблудшем мире; он был руководителем человеческих душ. Спекуляции большинство считало непрактичными и бесполезными, за исключением тех случаев, когда они могли помочь возвысить разум людей и тем самым способствовать их нравственному назиданию. Многие представители аристократии, чье богатство служило лишь великолепным прикрытием для душевного разлада, держали в своих домах философов, которые служили исповедниками и личными капелланами - врачами для души. Таким был Сенека, чье истинное значение и заслуги мы не должны ослеплять ни его собственной слабостью, ни чудовищностью императора, чьим министром он был. Он был духовным наставником, исповедником и путеводителем для многих представителей аристократии. Его переписка показывает, как он старался укрепить своих

друзей в добродетели и нравственной силе, не теоретическими рассуждениями о природе добродетели, а мудрыми наставлениями о практике добродетельной жизни. С другой стороны, Эпиктет был скорее проповедником для масс. Арриан иногда передает нам драматическую обстановку бесед своего учителя, как, например: "Когда один человек спросил его совета, как ему убедить своего брата больше не сердиться на него, Эпиктет сказал:" и т.д.[275] Эти слова показывают, что текст проповедей Эпиктета часто мог быть составлен на основе вопроса отдельного человека, но в самих проповедях ясно сказано, что любой желающий мог послушать учителя. Сенека и Эпиктет - это всего лишь два наиболее известных нам примера философского руководителя и миссионера, но очевидно, что среди них было много представителей обоих классов. Их основные моральные и религиозные учения находились в практическом согласии.

В чем же заключалась поддержка и удовлетворение, которые стоицизм давал серьезным людям в неупорядоченном политическом и социальном мире ранней империи? Прежде всего, он делал акцент на поведении и откровенно предлагал дать правила, с помощью которых люди могли бы достичь мира, к которому они стремились. И Сенека, и Эпиктет насаждали ежедневный самоанализ, и эта практика была привычкой не только их школы. Эклектик Секстий, принадлежавший к поколению, предшествовавшему Сенеке, в конце каждого дня спрашивал свою душу: "Какой свой недостаток ты сегодня исцелил? Какой порок одолел? В чем ты стал лучше?". Сам Сенека находил ту же практику полезной; он говорил себе: "В той дискуссии ты говорил слишком тепло. Не вступай больше в дискуссию с невеждами, ибо те, кто никогда не учился, не хотят учиться".[276] Эпиктет цитировал "Золотые слова" Пифагора и напоминал своим слушателям, что эти стихи предназначены не для декламации, а для использования: "Никогда не позволяй сну приходить к твоим вялым глазам, пока ты не обдумал каждый поступок дня. "Где я оступился?" "Что сделал, что не сделал?" Начни с этого и пройди через все; а затем укоряй себя за постыдные поступки и радуйся хорошим".[277] Такое исследование своих повседневных поступков Эпиктет считал необходимым упражнением для подготовки и тренировки человека к встрече с превратностями жизни. В рассуждении, в котором он цитирует эти пифагорейские стихи, он продолжает вопрос: "Что такое философия?". "Разве это не подготовка к тому, что может случиться с человеком?". Он утверждает, что человек, который отбрасывает терпение, которому его учит философия, подобен атлету, который из-за получаемых ударов хочет уйти с панкратия - все равно хуже, чем он, потому что атлет может уклониться от состязания и избежать ударов, но никто не может избежать ударов жизни. Поэтому проповедник говорит, что отказаться от философии - значит отказаться от единственного средства против несчастья, единственного источника счастья и мужества.

Языческий миссионер не меньше, чем христианский апостол язычников, рассматривал жизнь как битву, в которой нужно сражаться, и как гонку, которую нужно пробежать. Эпиктет часто сравнивал человеческую жизнь с войной; он говорил, что людям отведено несколько мест и обязанностей в этом мире, подобно тому как в армии один человек обязан стоять на страже, другой - шпионить, а третий - сражаться; каждый выполняет свою роль на том месте, на которое его поставил великий полководец, Бог, - образ, который за пять веков до этого использовал Сократ, защищаясь перед своими судьями. В соответствии с таким взглядом на жизнь как на битву или атлетическое состязание, философы придавали большое значение тренировкам. Сенека и Эпиктет увещевали своих учеников упражняться в средствах, которые помогут им встретить несчастье или быть готовыми к выполнению любого долга, который могут принести им перемены в жизни. У последнего есть рассуждение "Об упражнении", которое, очевидно, было излюбленной темой всех стоических проповедников.[278] Цель этих упражнений - научить человека правильно воздерживаться и

правильно использовать свои желания, чтобы он всегда подчинялся разуму и не делал ничего не по сезону или не к месту, короче говоря, сделать его искусным в жизни, чтобы он мог управлять своей обычной жизнью с ловкой прямоотой и встречать внезапные изменения судьбы без потрясений. В другом рассуждении Эпиктет указывал, что жизненные невзгоды - это испытания, посылаемые Богом, чтобы доказать верность человека в тренировках: "Бог говорит тебе: "Дай мне доказательство, что ты должным образом занимался атлетикой, ел ли ты то, что должен, упражнялся ли ты, слушался ли ты тренера". И что же, вы покажете себя слабым, когда придет время действовать? Сейчас время для лихорадки. Перенесите его хорошо. Настало время жажды. Перенесите жажду хорошо".[279]

В прошлой лекции я говорил о доктрине постоянного совершенствования добродетели, которую превозносили эти более поздние учителя морали. Стоицизм пришел к признанию фактов человеческой жизни и на практике отказался от старой доктрины о внезапном и полном совершенствовании человека с помощью философии. Честные слова Сенеки я должен процитировать еще раз: "Я еще не мудр и никогда им не стану. Не требуйте от меня, чтобы я был равен лучшим, а лучше, чтобы я был лучше низших. Этого для меня достаточно - ежедневно извлекать что-то из своих недостатков и ежедневно обличать свои ошибки. Я не достиг полного нравственного здоровья и не достигну его никогда".[280] Нет нужды указывать, что такое учение, как в этих словах, было гораздо более тонизирующим, чем бескомпромиссные доктрины более раннего времени, поскольку прогресс в добродетели каждый человек мог чувствовать, что ему по силам; внезапное совершенство, как он знал, было не под силу любому человеку. Более того, философы давали подробные указания о том, как можно продвинуться в нравственном развитии, как, например, Сенека, следуя Эпикуру, советовал Луцилию выбрать какого-нибудь человека с благородным характером, например Катона, Сципиона или Лаэлия, и представить, что он постоянно присутствует рядом, наблюдая и оценивая каждый поступок новичка; затем, когда тот достигнет такого уровня, что его самоуважение будет достаточно, чтобы удержать его от проступков, он сможет отстранить своего опекуна.[281] Но если Сенека и признавал ограниченность человеческой природы, он все же ясно видел конечную цель человеческих усилий - то совершенство личности, которое, по мнению стоиков, достигается, когда разум гармонично развивается и становится высшим.[282] Тогда человек должен был стать полностью независимым, счастливым и безмятежным; его разум должен был уподобиться разуму Бога.

Самоанализ, самообучение, ежедневное продвижение в добродетели, конечное спокойствие и мир - таковы были нравственные привычки и достижимые цели, которым поздние стоики пытались научить свой век. Более того, стоическая доктрина общности божественного и человеческого разума придавала человеку достоинство; отрезанный от деятельности в политическом мире, он осознавал, что живет в мире, где гражданами являются Бог и люди, что он разделяет эту божественную политику, свободный в той свободе, которую давали ему его отношения с Богом. Между человеком и Богом для стоика не существовало пропасти; напротив, как писал Сенека своему младшему другу: "Бог рядом с тобой, с тобой, внутри тебя. Вот что я скажу, Луцилий: внутри нас сидит святой дух, наблюдающий за нашими добрыми и злыми делами и охраняющий нас. Как мы относимся к нему, так и он относится к нам. Ни один человек не может быть хорошим без Бога. Может ли кто-нибудь возвыситься над судьбой иначе, как с Божьей помощью?"[283] Возникло более благородное представление о поклонении богам и о долге человека по отношению к ним: богам поклонялись не путем зажигания лампад, поднесения даров, заклания быков или посещения храмов, а путем признания их истинной природы и благодати, повторного воздаяния им совершенной справедливости и постоянного восхваления.[284] В созерцании одного лишь Бога и в любовном послушании Его заповедям заключалось средство

освободить разум от печали, страха, желаний, зависти, скупости и всякой низменной мысли и обеспечить тот мир, который не может дать никакой кесарь, а только Бог.[285]

Вера в благость Бога и совершенство его творений заставляла стоика естественно рассматривать этот мир как лучший из всех возможных миров и призывать людей приспособиться к естественному порядку, в котором он видел совершенный продукт высшего разума. Он не мог думать, что мир не в порядке, но верил, что все идеально гармонично для того, кто настроит себя в унисон с Вселенной. Марк Аврелий писал: "Все гармонично для меня, что гармонично для тебя, о Вселенная; ничто не слишком рано и не слишком поздно для меня, что своевременно для тебя. Все для меня плод, который приносят твои времена года, о природа; от тебя все, в тебе все, к тебе все возвращается". "Любимый город Кекропс", - поет поэт: Не сказать ли мне: "О возлюбленный город Божий?".[286] Из подобных отрывков легко понять, насколько стабилизирующим и облагораживающим был поздний стоицизм. Почитать Бога, не делать ничего, что Бог не одобрил бы, всегда думать о Боге и верить в гармоничный замысел Вселенной - таково было постоянное увещание императора. С этой целью было связано и желание помочь ближним; и все же, несмотря на религиозную набожность императора и его сочувственный интерес к человечеству, несмотря на возвышенность духа, которая проявляется в его "Медитациях", в них все же присутствует нота грусти, которая уже звучала у Сенеки и Эпиктета; ощущение тщетности всего сущего, которое вновь и вновь дает о себе знать при чтении его книги. При всей своей вере в гармонию этой вселенной император слишком настойчиво призывает себя к тому, чтобы сделать лучшее в печальном и злом мире. То, что чувствовал Марк Аврелий, чувствовали другие поколения. Страсть к уверенности в защите здесь и спасении в будущем, жажда единения с Богом не утихали. Запад дал мало удовлетворения; ответы с Востока займут наши следующие лекции.

VIII

ВОСТОЧНЫЕ РЕЛИГИИ В ЗАПАДНОЙ ПОЛОВИНЕ РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

В наших предыдущих лекциях мы уже не раз имели случай упомянуть о том, как завоевания Александра открыли более близкий Восток для европейского Запада и облегчили контакт между греками и восточными народами, особенно семитского и персидского происхождения. Греция, Египет и западная Азия на короткий период были объединены в одну великую империю; и хотя эта политическая империя быстро распалась на множество частей, влияние греческого языка и греческих идей было навсегда распространено на обширные территории, где они не имели сильного влияния прежде, и благодаря этому расширению была открыта дверь для проникновения восточных идей на Запад. Без сомнения, македонский завоеватель просто ускорил процесс, который незаметно шел по каналам торговли и войны с доисторических времен. Теперь, что касается вопроса о восточном влиянии на греческий мир с самого раннего периода, существует много экстравагантных заявлений и предположений: орфики, Пифагор, Платон и другие тоже, как говорят, почерпнули многие из своих идей с Востока. Я хотел бы избежать подобных неточностей. В самом деле, пользуясь случаем, я хочу заявить, что, за исключением некоторых культов, которые мы сейчас рассмотрим, я не вижу никаких явных доказательств

прямого и конкретного восточного влияния на греческую или римскую философскую и религиозную мысль не ранее II века до н. э.; и я считаю, что объем такого влияния позже, вплоть до того времени, когда еврейское и греческое течения мысли объединились в христианской теологии, был сильно преувеличен. Тем не менее верно, что в некоторых местах, особенно в Александрии в Египте, величайшем интеллектуальном центре древнего мира после 300 г. до н. э., происходило некоторое смешение эллинской и семитской мысли. Перевод священных книг евреев на греческий язык, который мы знаем как Септуагинту, начался уже в третьем веке, но этот перевод был сделан для эллинизированных евреев рассеяния и не представлял особого интереса для греков вплоть до христианского периода. Но в середине второго века до нашей эры некий Аристокл попытался примирить греческую философию, особенно перипатетической школы, с еврейской мудростью и показать, что греки черпали свою философию из Моисеевых законов и пророков. Так называемая "Премудрость Соломона" также свидетельствует о влиянии эллинской мысли на евреев в Александрии; в одной из предыдущих лекций мы видели, как греки и евреи встретились в Филоне. Более того, все поздние платонисты, пифагорейцы и подобные секты были в какой-то степени согласны с еврейской мыслью того времени; и в целом мы знаем, что интеллектуальная метрополия древнего мира демонстрировала такое слияние Запада и Востока в обществе и идеях, какое вряд ли можно было найти где-либо еще.

Но пока в Александрии происходило это смешение грека и иудея, в Италии поднималась новая сила, которая, овладев западной половиной Средиземноморья, обратила свой взор на Восток. Вспомним положение Рима на момент окончания Второй Пунической войны в 202 году до н. э. Он владел практически всем Италийским полуостровом от Альп до Мессинского пролива; в результате двух войн с Карфагеном он завоевал Сицилию, Корсику, Сардинию и значительную часть Испании - словом, в конце третьего века до нашей эры Рим был доминирующей державой на Западе. В течение следующих двух столетий ей было суждено захватить и в немалой степени латинизировать всю современную Испанию и Португалию, всю Францию и Бельгию, часть Голландии, Рейнские области, Швейцарию, южную Германию и Австрию ниже Дуная; она должна была распространить свою власть на большую часть Балканского полуострова, включая Грецию; и стать хозяйкой большей части Малой Азии, Сирии и Палестины, Египта и всей северной Африки, за исключением нынешнего Марокко. Весь цивилизованный мир и многие земли, к которым вряд ли можно было бы применить это название, оказались под ее властью еще до конца первого христианского века.

Завоевывая восточные земли, римские солдаты непосредственно соприкасались с азиатскими, сирийскими и египетскими формами религии, так что по возвращении на Запад они приносили с собой некоторые знания о восточных богах. Но влияние восточных культов началось еще до того, как Рим приступил к военным завоеваниям; в течение долгого времени он поддерживал торговые и дипломатические отношения с Малой Азией и Египтом. Торговля действительно была одним из великих каналов, по которым боги не меньше, чем товары, перемещались с Востока на Запад. Греки западной части Малой Азии, Делоса, южной Италии и Сицилии были посредниками, которые помогали в этих перемещениях. Кроме того, начиная со второго дохристианского века, из Малой Азии и соседних земель в Италию и на Запад привозили огромное количество рабов. Эти рабы были разного уровня - от самых невежественных до высокообразованных, но независимо от своего класса они приносили с собой собственные религии, которые исповедовали в неволе и таким образом доносили до своих хозяев. Позднее, во времена империи, вспомогательные войска, набранные в восточных провинциях, были размещены во многих пунктах на Западе. Остатки святилищ и сотни надписей, найденные вдоль Дуная и Рейна, в самой отдаленной Британии,

в Испании и Португалии, а также во Франции и других странах, показывают, что эти вспомогательные войска сделали многое для приобщения восточных богов к тем областям, в которых они служили. Так торговцы, рабы и солдаты стали великими проводниками восточных религий, которые в первые три века нашей эры распространились по всей западной части Римской империи.

И все же первое восточное божество, которое было принято в Риме, было приглашено туда по решению сената. В один из самых мрачных часов Второй Пунической войны, в 205 году до н. э., Сивиллины книги объявили, что Ганнибал будет вынужден покинуть Италию, если великая Мать богов будет доставлена из Фригии в Рим. Пергамский царь Аттал, друг и союзник римлян, с готовностью отдал метеоритный камень, изображавший богиню, и в 204 году он был принят в Риме с большой церемонией. Тринадцать лет спустя богиня была установлена в своем постоянном доме на Палатине, где до сих пор можно увидеть руины ее храма. Характер ее поклонения полностью отличался от поклонения любому богу, до сих пор известному в Риме, и граждане, должно быть, были сильно шокированы, когда впервые увидели его; фригийские жрецы, танцующие и калечащие себя, представляли ужасающий контраст с трезвым ритуалом государства. Эти представления были настолько оскорбительны, что ни одному римлянину не разрешалось становиться жрецом богини вплоть до конца Республики. Только 4 апреля государственный чиновник - городской претор - приносил жертву в храме богини, и в этот же день в ее честь обедали содалии, образованные среди аристократии; в 194 году в день ее праздника были представлены спектакли, а три года спустя с посвящением ее храма в ее честь были учреждены *Ludi Megalenses*, которые, впрочем, ничем принципиально не отличались от подобных празднеств в честь римских богов. Но храмовая служба была ограничена привозными фригийскими жрецами, которым в определенные дни разрешалось танцевать на улицах под звуки своей дикой музыки, петь гимны богине и собирать средства поддержание культа. Во времена империи к жреческим должностям допускались римские граждане. Однако с самого начала богиня пользовалась большим уважением, ведь обещание Сивиллиных книг исполнилось - Ганнибал был вынужден уйти в Африку, а римское дело восторжествовало с божественной помощью.

Другие божества приходили, можно сказать, неофициальными путями, через агентства, которые я уже упоминал. Например, уже в третьем веке до нашей эры поклонение богине Исиде и ее помощникам Серапису, Анубису и остальным распространилось из Александрии на Сицилию и юг Италии, как в тот же период оно распространилось на Делос и другие острова Эгейского моря, а также на побережье Малой Азии. До 105 года до н. э. был построен храм в Путеолах, важном морском порту того времени на берегу Неаполитанского залива, который имел тесные торговые связи с Делосом и другими портами на Востоке. Примерно в тот же период был возведен храм Исиды в Помпеях. Через полвека святилище богини было установлено на самом Капитолии в Риме, где она сохранилась, несмотря на многочисленные попытки сместить ее. Этот египетский культ был привнесен торговцами-иммигрантами и рабами, но вскоре он распространился и среди других классов. Около 38 года н. э. на Кампус Мартиус, недалеко от Пантеона, был возведен храм богини. Сегодня перед церковью Санта-Мария-сопра-Минерва немного восточнее Пантеона стоит слон, несущий на спине небольшой обелиск, на который он бросает забавный взгляд. Этот обелиск первоначально стоял перед храмом Исиды, который был главным центром египетского культа в Риме до конца язычества.

Во время походов Суллы и Помпея в Малую Азию солдаты столкнулись с поклонением каппадокийской "богине-матери" Ма, которой римляне дали италийское имя Беллона. Культ

этой богини, по-видимому, осуществлялся в Риме в частном порядке в последние полвека Республики, но официального признания богиня не получала до третьего христианского века.

Однако именно в первом веке нашей эры с Востока на Запад хлынул поток божеств. Из них я могу упомянуть лишь несколько. Из северной Сирии рабы и торговцы привезли сирийскую богиню Атаргатис, которая была известна вплоть до Британии под именем Деа Сирия. Из многих сирийских городов прибыли местные Баалимы, которых регулярно отождествляли с Юпитером Оптимусом Максимусом. Так, Адад, супруг Атаргатис в сирийском Иераполисе, был известен на Западе; гелиопольский Баал, Баалбек, почитался как *Iupiter Optimus Maximus Heliopolitanus* не только в Италии, но и на Балканском полуострове, вдоль Дуная и Рейна, а также в Галлии. Сирийский порт Берит, современный Бейрут, стал, по-видимому, центром экспорта, так сказать, этих восточных божеств. У нас есть надписи, которые показывают, что ассоциация сирийских купцов, прибывших из этого города, обосновалась в ПUTEОЛАХ, где они создали религиозное общество, *cultores Iovis Heliopolitani Berytenses*, которое продолжало поклоняться Ваалу из Гелиополя в конце первого и начале второго века нашей эры. Посвящение тому же богу из Нима на юге Франции было установлено отставным центурионом, который говорит нам, что его домом был Бейрут; точно так же в третьем веке в Целльхаузене у Рейна другой центурион отдавал свои почести богам и записал себя как выходца из того же места. Из маленького городка Доличе в Коммагене, районе северной Сирии, солдаты несли своего воинственного бога на западные границы римского мира; Дамаск предоставил *Iupiter Optimus Maximus Damascenus*; и я мог бы привести множество других иллюстраций. Однако важнее этих божеств был бог Митра, чье поклонение зародилось в Персии, но уже давно утвердилось в Малой Азии. На Западе он стал известен в конце первого христианского века.

Я уже говорил, что эти восточные боги были известны практически во всем западном мире. Естественно, мы находим свидетельства их поклонения в крупных торговых центрах и в тех районах, где размещались солдаты. В Италии крупнейшими центрами были порты ПUTEОЛЫ на берегу Неаполитанского залива и Остия в устье Тибра, а также столица Рим. Но восточные культы встречались по всему Италийскому полуострову. В провинциях галлов и германцев мы находим две большие области - густонаселенные долины Роны и верхней Гаронны, а также долину Рейна. Главными центрами, как и следовало ожидать, были по большей части крупные города или штаб-квартиры армий: Марсель, Арль, Оранж, Ди, Визон, Вьенн, Ним, Нарбонн и Бордо; Лион, Трев, Майенс, Хеддернхайм и Кёльн. Изредка какой-нибудь небольшой городок проявлял необычайную преданность какому-нибудь культу, как, например, Лактур в Аквитании, где Великая Мать Богов была особенно популярна во второй трети второго и первой половине третьего века нашей эры. Подобным образом эти культы процветали в долине Дуная и даже в далекой Дакии, включавшей примерно современные Румынию и Трансильванию; посвящения также встречаются в наиболее значительных городах Африки, Испании и Британии, причем в последней из названных провинций они наиболее многочисленны вдоль линии стены Адриана.

Что касается веков, в течение которых эти восточные религии процветали, наши свидетельства, за исключением свидетельств о Великой Матери, ясно показывают, что некоторые из них проникли в южную Италию во втором веке до нашей эры или даже раньше, и что они начались в Риме около 100 года до нашей эры; там они продолжались до самого конца четвертого века нашей эры, почти через сто лет после признания христианства Константином. В провинциях Римской империи эти культы стали заметны лишь около 100 года н.э., а прекратились они еще до конца третьего века. Когда в 307 году Диоклетиан,

Галерий и Лициний восстановили святилище Митры, "защитника своей империи", в Карнунтуме на Дунае, они почитали бога, чье влияние в европейских провинциях закончилось более чем за поколение до этого.^[287] Причины упадка этих культов мы рассмотрим позже. Но сейчас я хотел бы обратить ваше внимание на то, что в Риме эти религии процветали на целый век дольше, чем в западных провинциях. Объяснение этому факту следует искать в том остром конфликте между язычеством и христианством, который продолжался на протяжении всего четвертого века, когда языческая партия объединила все свои силы для окончательной защиты от наступления христианства. Это движение в Риме, которое не имело большого влияния в других местах, за исключением, возможно, некоторых крупнейших городов, вызвало языческое возрождение, которое помогло сохранить принятые восточные религии в течение более века после того, как они потеряли всякую жизнеспособность в провинциях.

Характер этих восточных религий представляет собой заметный контраст с римскими. В прошлой лекции я указал, что последняя была формальной, практичной, религией хлеба и зрелищ, естественной для несмышленного сельскохозяйственного народа; это была религия, в которой поклонение богам заключалось прежде всего в точном исполнении ритуала для получения практических материальных благ. Далее я попытался показать, что эта религия не давала удовлетворения глубоким вопросам человека, слабо апеллировала к религиозным чувствам и не оказывала морального воздействия, за исключением акцента, который она делала на долге; мы также увидели, что формы греческой религии, которые были импортированы в Италию, были полезны главным образом тем, что это были культы, в которых могли участвовать все классы граждан, и тем, что они давали определенное эстетическое удовлетворение; Я также говорил о том, как греко-римская государственная религия пришла в упадок в конце третьего века до нашей эры, так что еще до дня Цицерона интеллектуальный класс утратил в нее веру. Это, однако, не означает, что люди утратили религиозное стремление. Это далеко не так. Ведь существует множество доказательств того, что под влиянием греческой философии и мистицизма вопросы о природе человека, его отношении к божеству и бессмертию становились все более серьезными. На эти вопросы греко-римская религия не давала ответа.

Восточные боги, однако, сильно отличались от греческих и римских: они требовали от своих почитателей духовной преданности и обращались к религиозным чувствам. Эти призывы усиливались экзотическим характером этих иноземных культов, поскольку, по-видимому, человеческому разуму свойственно во время особой нужды или бедствия искать помощи или облегчения в каком-то иностранном источнике. Египет и Восток в эпоху Римской республики и ранней Империи привлекали воображение гораздо больше, чем сегодня. Кроме того, многие из этих религий могли претендовать на гарантию великого возраста: Исида и Осирис были могущественны в Египте на протяжении двух тысяч лет; Великая Мать Богов принадлежала к классу азиатских богинь-матерей незапамятной древности; а Митра происходил из периода, недоступного для понимания римского мира. В тех случаях, когда записи не помогали, на помощь приходила благочестивая традиция. Посвященные образовывали закрытые сообщества, священные братства, в которые можно было попасть через обряды инициации. Их ритуалы были, по сути, мистериями, в которых через эмоциональные переживания и откровения набожные люди получали уверенность в божественной помощи здесь и в будущем. Кроме того, в этих восточных религиях были жрецы-прозелиты, которые своими призывами пополняли число приверженцев, и каждая религия насчитывала среди своих последователей значительные группы людей, которые вели определенный святой образ жизни - их называли *sacratī*, "посвященные". На самом

деле, между этими восточными мистериями и великими мистериями Греции и орфической религии было много общего.

Кроме того, восточные боги были легко приспособляемыми. Иногда их отождествляли со знакомыми греческими и римскими божествами, подобно тому, как греческим богам давали италийские имена; но их адаптивность шла гораздо дальше. Освобожденные от всех местных ограничений, восточные люди могли принимать характеристики и функции, требуемые их новой средой, не теряя своей индивидуальности, а их системы могли быть легко изменены и усовершенствованы для удовлетворения нужд и потребностей последующих поколений. Безнравственные или даже аморальные, когда их впервые привезли в греко-римский мир, некоторые из них сначала приняли современную светскую мораль и в конце концов стали сильными моральными авторитетами. Наконец, все они проявляли пантеистическую тенденцию. Мы уже видели, как философия с самого начала склонялась к пантеизму или монотеизму; что общее отношение, которое сначала принадлежало философу, в конце концов стало общим для большого числа людей, ибо человеческий разум естественно склонен видеть сходства и через них родство, а не их противоположности. Поэтому в религиозной мысли люди, действуя сознательно или бессознательно под влиянием философии и этой синкретической тенденции, теперь смотрели сквозь многообразие народного политеизма и находили единство в божественном; они не отрицали множественность богов, но скорее рассматривали каждого из многочисленных богов как проявление единого божественного принципа в мире. Такая религия была созвучна стоицизму и более поздним мистическим философиям.

Почитатели восточных богов в целом приняли этот синкретический взгляд, так что большинство, если не все, видели в своем боге верховное всеохватывающее божество, чья божественная природа проявлялась в бесчисленных других богах. Лучше всего эта вера выражена у Апулея, который написал свои знаменитые "Метаморфозы" в середине второго века нашей эры. После того как его герой Луций прошел через множество трудностей и приключений, ему в видении явилась спасительная богиня Исида и так заявила о себе: "Вот я здесь, Луций, движимая твоими молитвами, я, родительница вселенной, владычица стихий, первородное потомство веков, величайшее из божеств, царица мертвых, первая среди небожителей, единая форма богов и богинь; я, которая своим словом управляет светлыми высотами небес, здоровыми бризами моря, мрачными безмолвными тенями внизу. Моему божеству, единому в себе, весь мир воздает почести под многими формами, с разнообразными обрядами и многообразными именами. Поэтому первобытные фригийцы называют меня в Пессине Матерью богов, поэтому афиняне, происходящие от земли, на которой они живут, называют меня цекропийской Минервой, киприоты, бьющиеся в волнах, - пафийской Венерой, лучники-критяне - диктионской Дианой, сицилийцы с их тройной речью - стигийской Прозерпиной, жители Элевсиса - древней Церерой, другие - Юноной, третьи - Беллоной, четвертые - Гекатой, пятые - Рамнусией; Но эфиопы, на которых сияют растущие лучи солнца при его рождении, ариане и египтяне, могущественные в своей древней учености, поклоняются мне с надлежащими обрядами и называют меня моим истинным именем царицы Исиды."^[288]

Это откровение богини не только согласуется с пантеизмом философской мысли и с учением об эманациях божественного, в которые верили неоплатоники, но и с популярным политеизмом. В начале второго века нашей эры гениальный Плутарх впервые изложил философию универсальной синкретической религии: "Не разные боги у разных народов - боги варваров, греков, южан или северян; но как солнце и луна, небо, земля и море - общие для всех, но носят разные имена у разных народов, так и в мире правит один Разум, одно

Провидение управляет им; одни и те же силы действуют повсюду. Почести, имена и символы различны".[289] Это утверждение отражает позицию всех более просвещенных классов после начала второго века. Пантеизм, который в изобилии предусматривал подчиненный политеизм, был господствующей верой. Фактически греко-римское язычество закончилось на таком пантеизме, в котором солнце было символом верховного и всеобъемлющего божества.

Хотя многие, если не большинство, из этих восточных религий были, вероятно, мистериями, требовавшими от своих почитателей прохождения определенных обрядов посвящения, прежде чем они были допущены к полному участию в священном служении, мы ограничимся уверенной почвой и кратко рассмотрим мистерии Исида, Митры и Великой Матери Богов - особенно Изида, потому что Апулей, чью работу я цитировал минуту назад, оставил нам довольно полный отчет об инициации своего героя Луция, чей опыт в этой части "Метаморфоз", очевидно, принадлежит автору.

Исида и Осирис были древними богами, чье поклонение было широко распространено в Египте с самых ранних времен; египетские торговцы завезли их в некоторые другие части средиземноморского мира еще до завоеваний Александра. Но форма исихастской религии, которая в конечном итоге распространилась по греко-римскому миру, представляла собой сознательное смешение египетских и эллинских элементов. Птолемеи, естественно, хотели объединить греков и египтян под своей властью, и Птолемей Сотер (306-285 гг. до н.э.), первый из этой линии, согласно Плутарху, нанял Манефа, жреца в Гелиополе в Египте, и Тимофея, одного из священной семьи Эвмолпидов в Элевсисе, чтобы разработать модифицированную религию Изида, с которой теперь было связано новое божество, Серапис, как говорят, первоначально Аид из Синопа, греческой колонии на южном берегу Черного моря. Таким образом, греческие элементы были привиты к египетскому, а Серапис был отождествлен с Осирисом. Древние формы, очевидно, были в значительной степени сохранены, жречество осталось египетским, но греческий стал общим языком ритуала, греческие художники делали статуи Изида и ее супруга, а греческие поэты воспевали хвалу богине. Таким образом, распространение этой составной религии стало легким, тем более что ее мистерии утверждали, что дают уверенность в спасении, которого так жаждали люди.

В основе мистерий лежала история Осириса, брата и мужа Изида. Согласно этой истории, Сет, или Тифон, убил Осириса, но его тело обнаружила Исида. Однако когда Исида навещала своего сына Гора, Сет снова завладел телом, разорвал его на куски и разбросал фрагменты далеко-далеко. Но Исида снова нашла их и похоронила, и теперь Осирис снова живет и царствует в нижнем мире, а также на небе, как солнце; то есть Осирис-Серапис - владыка жизни и смерти. Эта история была рано связана с египетской доктриной бессмертия. Это еще один миф о боге, который умирает и снова живет, чье возрождение, как и возрождение Диониса, Аттиса и Адониса, становится залогом будущего существования человека. В Абидосе эта история была представлена как своего рода игра страстей; этот элемент был сохранен в творчестве Птолемеев, так что в Риме, по крайней мере начиная с правления Калигулы и Клавдия, охота Изида за убитым супругом, ее траур по нему, ее радость по поводу обнаружения его тела и его возрождения вновь переживались ее жрецами ежегодно в дни с 28 октября по 3 ноября. Окончательная радость участников этого священного сезона обозначалась именем *Илария*, которое давалось последнему дню. Империя также знала весенний праздник богини как владычицы моря и покровительницы моряков.

Существовало три степени посвящения в исихастские мистерии. Первая - посвящение в Исида, вторая - в Осириса-Сераписа, третья вела к жречеству. В истории Апулея его герой Луций в результате чрезмерного любопытства с помощью волшебного средства был превращен в форму осла. В этом облике он пережил различные приключения, которыми наполнена большая часть необыкновенного произведения; но наконец, благодаря благосклонности богини, он был возвращен в человеческий облик и в видении получил повеление посвятить себя божественной службе. Хотя он очень хотел пройти инициацию, ему сообщили, что он должен подождать, пока богиня не сообщит о своем желании принять его. Наконец очередное видение подсказало ему, что счастливый день настал. На рассвете жрец встретил его и провел в храм, где торжественно совершалась утренняя служба открытия святилища. Затем он сказал Луцию, что перед посвящением тот должен предоставить определенные вещи - очевидно, дары храму и жрецам, а также что-то вроде платы. После того как все это было предоставлено, Луция отвели в общественную баню неподалеку, где после молитвы жрец окропил его святой водой и должным образом очистил. Затем Луция привели обратно в храм, усадили у ног богини и тайно дали множество наставлений, "слишком священных для произнесения"; в частности, ему было поручено десять дней подряд воздерживаться от всех удовольствий стола, не есть животной пищи и не пить вина.

После того как десять дней подготовки были благоговейно соблюдены, ближе к ночи собиралось множество посвященных, приносящих дары неофиту. Когда все непосвященные были исключены из храма, на Луция надели свежую мантию и провели в самую святую часть святилища. Что там произошло, он не может рассказать; он может сказать только следующее: "Я приблизился к границам смерти. Я переступил порог Прозерпины. Я прошел через все стихии и снова вернулся в верхний воздух. Ночью я видел солнце, сияющее ярким светом. К богам неба и ада я приближался лично и поклонялся им лицом к лицу".[\[290\]](#)

Наше воображение может сколько угодно заниматься попытками представить себе средства, которые использовались для достижения этого эффекта; наиболее вероятно, что неофит был введен в гипнотическое состояние и в этом состоянии ему были внушены соответствующие видения. Но это должно оставаться неопределенным. Однако ясно следующее: посвящаемому через ряд эмоциональных переживаний внушалась вера в то, что он видел божественное видение. Подобно провидцу из Апокалипсиса, он знал, что в последней обители посвящаемых нет ночи. Пройдя через стихии, он обрел знание о святых вещах, которое не может получить ни один непосвященный: он получил уверенность в том, что впредь будет находиться под божественной защитой - фактически он обрел уверенность в спасении.

Но давайте проследим за героем Апулея через его последующие переживания. На следующее утро после тайного посвящения Луций был облачен в двенадцать священных одеяний и поставлен на деревянный помост посреди святилища перед статуей богини; поверх него было наброшено льняное одеяние, богато расшитое разными цветами с диковинными животными, с индийскими драконами и гиперборейскими грифонами. В правой руке он держал зажженный факел, а на голову возложил гирлянду из пальмовых листьев, которые сверкали, как лучи солнца. Затем занавески отдергивались, и неофит предстал перед собравшимся народом. Смысл этой церемонии также очевиден: благодаря инициации Луций стал единым целым с богом, и поэтому его показ - это прозрение посвященного как бога Солнца. На последнее ясно указывает гирлянда из пальмовых листьев, изображавшая лучи солнца. Смысл этого одеяния нам неясен, но, естественно, оно было эффективным в том впечатлении, которое производило на владельца

и на тех, кто его рассматривал. После этого прозрения на следующий день последовали некоторые мелкие обряды, завершившие посвящение Луция в первую степень, степень Изида.

Пробыв несколько дней, наслаждаясь невыразимым блаженством, которое даровал ему вид богини, и получая благословения, дарованные ее силой, Луций отправился из Коринфа в Рим, повинаясь видению, которое даровала ему богиня. Там, когда прошел год, он получил божественное предупреждение о том, что ему предстоит перейти во вторую степень, степень непобедимого Осириса; вскоре после этого ему было приказано принять высшую степень посвящения; отныне он был жрецом и должностным лицом священной ассоциации. Для второй и третьей степеней требовались те же дни подготовки, что и для первой, и совершались те же церемонии. Когда Луций проходил окончательное посвящение, его отмечали бритой головой и, по-видимому, знаком, начертанным на лбу, как того, кто посвятил свою жизнь Исиде.[291]

Таково краткое содержание самого полного из имеющихся у нас рассказов о посвящении в одну из этих восточных мистерий. Из него мы видим не только то, как посвящаемый получал удовлетворение от ощущения, что он видел божество лицом к лицу - видение, благодаря которому он получал предвкушение окончательного познания бога и уверенность в собственном спасении; но и то, как его религиозная жизнь постоянно подпитывалась и поддерживалась ежедневными религиозными службами, утренней и вечерней в храме. На них его эмоции стимулировались, а посвящение обновлялось ритуалом, впечатляющим всеми средствами, которые освятила незапамятная история, и всеми предложениями, которые могла дать сложная символика. Он понял, что стал членом тела, отделенного от остального мира. Членов этой святой компании называли "посвященными", *sacratī*. Они действительно были рождены свыше через посвящение в исихастскую жизнь. Термин "возрожденный", *renatus*, часто используется в отношении посвященных, день посвящения которых часто назывался и праздновался как день их рождения.

Более распространенной и более могущественной, чем религия Изиды, была религия Митры. Мы не можем сейчас вдаваться в подробности ее ранней истории, но должны ограничиться лишь некоторыми моментами. Митраизм зародился в Персии, но на него сильно повлияли древняя теология халдеев и вавилонская астрология, а также более варварские религии Малой Азии, куда он был перенесен персидскими колонистами в течение последних трех веков до христианской эры. Римляне впервые столкнулись с ним во время кампании Помпея против киликийских пиратов в 67 году до н. э., но на солдат, похоже, это не произвело большого впечатления, так как митраизм стал влиять на Западе примерно сто пятьдесят лет спустя. Его распространению способствовали солдаты, торговцы и рабы. По большей части он следовал по стопам сирийских богов, с которыми был тесно связан. Вдоль границ Римской империи, в военных пунктах на Дунае, на Рейне и у стены Адриана в Британии надписи и разрушенные часовни до сих пор свидетельствуют о популярности культа; в Европе, за пределами Греции, и в африканских провинциях найдется немного римских военных центров, не давших свидетельств его существования. В портах Италии, Путеолах и Остии, в Риме и во всех главных городах Запада торговцы и рабы привносили персидскую религию, и культ привлекал многих римских граждан; он находил расположение у императорского дома, особенно от Коммода до Диоклетиана. Фактически во втором и третьем веках христианство нашло в митраизме своего главного соперника.

Сам Митра был чрезвычайно древним божеством, известным предкам как иранских, так и индийских народов. В раннем зороастризме он не занимал никакого места, но позже появился как одно из низших божеств. Под многообразными влияниями, которым

подвергался персидский маздаизм, положение Митры постепенно возрастало. Детали теологии в то время, когда религия стала известна римлянам, определить невозможно, но кажется очевидным, что основные черты были таковы: Маздаисты представляли себе мир как поле битвы, на котором силы света и праведности постоянно сражаются с силами тьмы и зла; во главе сил света стоял Ахура Мазда, Оромасдес, или, если использовать более привычную для нас форму, Ормузд; Против него был Ахриман, архистратиг и противник, повелитель мира тьмы, который со своими демонами, как считалось, постоянно стремился распространить зло в мире; посередине стоял Митра, чья функция заключалась в помощи человечеству и ускорении уничтожения зла. Насколько мы можем судить по скульптурным памятникам, Митра в священных мифах не отождествлялся с солнцем, однако очевидно, что римские почитатели считали его главным божеством света. Такое положение ему было тем легче обеспечить, что изначально он был именно таким богом, так что халдеи отождествляли его с Шамашем, своим солнечным божеством, так же как греки в Малой Азии сделали его эквивалентным своему богу солнца Гелиосу. Позднейшая философия тоже оказала свою помощь, приняв солнце за высший символ божественности. На римских посвящениях Митра часто называется просто "Непобедимое солнце", Sol Invictus.

При всей своей экзотичности митраизм не мог предложить ничего принципиально нового с точки зрения теологии, что привлекло бы его почитателей, и не мог завоевать их просто своим тщательно разработанным и своеобразным ритуалом. Характерной чертой, отличавшей его от других религий своего времени, кроме христианства, был абсолютный дуализм, о котором я только что говорил, - дуализм, разделивший мир на две противоборствующие армии: легионы света и праведности и силы греха и тьмы. Принцип зла обожествлялся так же, как и принцип добра. Конечно, у греков и других народов существовали представления о злых силах, например, о титанах, но нигде противопоставление двух начал не было столь резким, а конфликт не считался таким постоянным. Митраисты верили, что человек участвует в космической борьбе; ведь и он, микрокосм, был одновременно и добрым, и злым, так что внутри него шла та же борьба, что и во всем мире. Таким образом, эта религия могла обеспечить человека сильным моральным мотивом: он должен был постоянно бороться с силами греха, чтобы помочь окончательной победе сил праведности, и его учили, что в этой борьбе Митра оказывает верным постоянную помощь.

Поэтому митраизм хорошо подходил для того, чтобы возбуждать и заряжать энергией человека в то время, когда древние устои римлян ослабевали, а признаки социального и экономического упадка были очевидны. В первые три века существования империи, как мы уже не раз имели возможность наблюдать, потеря политической власти и ослабление удовлетворения, которое может дать энергичное общество, заставляли людей искать иные награды и гарантии, чем в этом мире; в мистических философиях и религиях они находили свою силу и надежду. Ни один восточный языческий культ не мог предложить так много, как митраизм. Его убедительная система этики, высокий идеал нравственной чистоты, который он унаследовал от своего персидского источника, братство, которому способствовали его ассоциации, и уверенность, которую давало человеку обещание помощи Митры, - все это позволило распространить его власть до самых западных границ Римской империи и сохранять ее до тех пор, пока он не был вынужден уступить перед победоносным натиском более благородной веры.

Митраистское богослужение совершалось в небольших часовнях, которые редко вмещали до сотни верующих одновременно, поэтому при большом количестве приверженцев

требовалось больше одной часовни. В Остии, морском порту в устье Тибра, их было найдено не менее пяти, а в столице - около шестидесяти. Как правило, эти сооружения были полуподземными, напоминая священную пещеру из митраистской легенды. Перед каждой из них находился пронаос, предбанник, из которого ступени вели вниз, в собственно часовню. Через середину проходил проход, по обеим сторонам которого располагались возвышенные платформы для верующих. На полу часто изображались знаки Зодиака, которые играли важную роль в верованиях. В дальнем конце часовни находился рельеф, который всегда воспроизводил одну и ту же сцену в том виде, который какой-то пергамский скульптор создал в эллинистический период. Бог Митра был изображен в момент убийства священного быка; также были представлены подчиненные фигуры и существа, а на некоторых рельефах ряд сцен из священных легенд составлял обрамление для центрального изображения. Мы можем легко понять, какой эффект производил на сознание неофита первый вход в освещенную часовню из темноты без света. Ряды верующих по обе стороны, символические фигуры и знаки, а особенно священный рельеф, который, несомненно, был ярко освещен, - все это должно было остро стимулировать воображение тиро, и без того возбужденное его предвкушениями.

Существовало семь ступеней посвящения, каждая из которых имела свой символ и магическое имя. Первая ступень - Ворон (corax), вторая - Сокрытый (**κρύφιος**), третья - Солдат (miles). Эти первые три степени, по-видимому, были предварительными, так что посвященный не допускался к полному участию в привилегиях священного сообщества до тех пор, пока не был введен в четвертую степень, Льва (leo). Последующими степенями были Перс (Persa), Курьер Солнца (**ἥλιόδρομος**) и Отец (pater); глава ряда митраистских общин, по-видимому, был Pater Patrum. Для каждой ступени существовали свои церемонии посвящения, допуск к которым требовал воздержания, люстрации и омовения, а также множества символических действий. Мужество и постоянство неофита проверялись, ему давались клятвы, на лоб ставилась печать, он обязывался хранить тайну, и, несомненно, требовались многие другие обеты. Кандидату в солдаты вручали корону, которую он должен был отбросить и сказать, что Митра - его единственная корона. Его заставляли почувствовать, что он вступил в священную войну против сил зла, и осознать, что совершенная чистота - это цель, к которой должны стремиться верующие. По-видимому, кульминацией испытаний, через которые проходил неофит, была символическая смерть, в которой он умирал от рук священника и воскресал в новом, очищенном существовании. Подобные обряды встречаются в аналогичных мистериях, но есть основания подозревать, что в митраизме символический акт имел особенно устрашающий характер.

Религиозная жизнь посвящённых подпитывалась собраниями, проводившимися в полуподземных часовнях. Часть служб, очевидно, состояла из священного причастия, которое, с освященными чашей и хлебом, напоминало священную трапезу, которую Митра когда-то совершил с Солнцем после завершения своего служения на земле. Об этом свидетельствует рельеф, обнаруженный несколько лет назад в Конжице в Далмации, на котором Митра и Солнце изображены возлежащими за столом, где им прислуживают слуги, один из которых носит фригийский колпак, другой - маску ворона, третий - льва, а голова четвертого безнадежно изуродована.^[292] Считалось, что это мистическое общение на земле дает посвященным силу и мудрость, наделяет силой, необходимой для борьбы с посланниками зла, и дарует бессмертие тем, кто его принимает. Параллель с христианской евхаристией очевидна, и не странно, что отцы церкви утверждали, что митраисты украли у христианства.

Согласно митраистской доктрине, божественная сущность в человеке сохранялась и была подвержена наградам и наказаниям после этой жизни. После смерти тела за обладание душой боролись эmissары с небес и силы тьмы. Она предстала перед Митрой, последним судьей. Если человек был нечист, то его душу спускали вниз для пыток, если же добродетелен, то его душа возносилась в небесные сферы. В этот момент мы сталкиваемся с доктриной, которая кажется чуждой маздаизму, и которая, несомненно, была заимствована из чужих источников. Небеса представляли собой семь сфер, которыми управляют семь планет - Солнце, Луна, Марс, Меркурий, Юпитер, Венера и Сатурн. В каждой сфере были врата, охраняемые ангелом Ормузда. Чтобы открыть эти врата, требовались магические имена и пароли, которые были известны только посвященным. Считалось, что души людей спускались из Эмпирея через эти сферы, получая от планет, управляющих ими, страсти и качества, которые они проявляли при воплощении на земле. Возвращаясь, праведная душа сбрасывала на каждом этапе своего восхождения земные страсти и качества, как одежду, пока, раздетая и чистая, не вступала в вечное блаженство. В царстве вечного света за звездами она наслаждалась общением с самими богами.

С этим представлением о конечной судьбе души непоследовательно сочеталась доктрина о конечном воскресении плоти, когда наступит конец света. Возможно, сублимированная доктрина блаженства очищенной души не привлекала обычного человека, и поэтому из какого-то внешнего источника была привнесена вера в то, что весь человек, и плоть, и дух, в конечном итоге будет наслаждаться блаженным существованием. В любом случае митраисты верили, что борьба между противоборствующими силами добра и зла не должна продолжаться вечно; что в полноте времени злые силы разрушат мир, но Митра вновь сойдет, разбудит мертвых и отделит добро от зла; с новым причастием он дарует бессмертие всем праведникам, а злые будут поглощены Ариманом и его извергами, и Митра будет вечно царствовать в новом и безгрешном мире.

Таковы некоторые из основных черт митраизма. Это была религия, которая призывала людей к постоянным усилиям, к действию и обещала им божественную помощь в их усилиях. Неудивительно, что она была популярна в Римской империи и привлекала как солдат, так и гражданских лиц. Останки его часовен и, посвященные его богу, представляют собой более богатое свидетельство, чем любая другая восточная религия. Хотя, как и другие культы такого рода, он пришел в упадок в провинциях западного мира еще до конца III века, но был сохранен языческим возрождением в Риме почти до 400 года н.э.

В культе Великой матери богов и Аттиса также развились определенные обряды, которые давали обещание безопасности здесь и спасения после смерти - величайшая религиозная забота первых веков Римской империи. Вплоть до конца Республики Великая Мать, по-видимому, не оказывала широкого и глубокого влияния на народ. Она быстро достигла цели, ради которой была привезена в 204 году до н. э., и поэтому, за исключением тех случаев, о которых я говорил ранее в этой лекции, ее поклонение было оставлено фригийским жрецам. Аттис, конечно, играл небольшую роль в Риме до Империи, но ко второму веку нашей эры, если не раньше, он в значительной степени затмил саму Великую Богиню.

История Аттиса имеет множество форм в деталях, что, несомненно, связано с первоначальными местными различиями и влиянием более позднего окружения. Ядро литературного мифа состоит в следующем: Аттис, прекрасный пастух, был любим Великой Богиней; когда он отверг ее ухаживания, она свела его с ума, и в своем безумии он изувечил себя у подножия сосны, в которую ушел его дух, а из его крови распустились фиалки. Но в ответ на молитвы скорбящей богини Аттис был вскоре возвращен к жизни. Примитивные элементы, из которых развился этот миф, мы сейчас обсуждать не будем, но достаточно

отметить, что в Аттисе, как и в Адонисе, мы имеем восточное растительное божество, бога, который умирает и снова живет, становясь, таким образом, символом воскресения человека в бессмертии и подтверждением его надежды. Параллельные случаи с Осирисом, Дионисом и Персефой также придут всем на ум.

В честь Аттиса устраивался весенний праздник, на котором жрецы и почитатели повторяли драму из мифа. Этот праздник был введен в Рим во время правления Клавдия (41-54 гг. н.э.), и именно с этого времени можно датировать значимость этого бога.^[293] Праздник начинался 15 марта, которое в календаре четвертого века обозначено как *Canna intrat*. Эти неясные слова должны быть связаны с коллегиями Каннофоров, "носителей тростника", которые известны нам по надписям, но значение этого дня неясно; очевидно, он должен быть связан с историей обнаружения младенца Аттиса, который был выставлен среди тростника на берегу реки Галлус. 22 марта, в день *Арбора Интрата*, дендрофоры, "древonoсцы", срубили сосну и в торжественной процессии принесли ее ствол, украшенный фиалками и шерстяными филенками, в храм Великой Матери на Палатине. Этот акт, очевидно, был совершен в память о сосне, в которую дух Аттиса перешел после его смерти. Два дня спустя наступил "день крови", *Sanguen, dies Sanguinis*, который ознаменовал пик траура по Аттису. Под дикую музыку и пляски галлы бичевали себя кнутами, заряженными кусками кости или металла, резали руки ножами, принося свою кровь на алтарь богини, а будущие галлы калечили себя. Весь период с первого дня был временем скорби, во время которого требовались пост и воздержание; за ним последовало 25 марта, *Илария*, "ликование", с самыми бурными вспышками радости в честь воскрешения Аттиса.^[294] Следующий день был днем "отдыха", *Requietio*; а 27-го числа праздник завершился торжественным купанием в ручье Альмо священного метеоритного камня, который был символом Великой Матери. Очевидно, что этот праздник, приуроченный к весеннему равноденствию, имел своим истоком обряды, призванные вернуть растительность из зимней смерти в весеннюю жизнь, но, как и другие подобные праздники, он уже давно имел более глубокий смысл, прежде чем попал в Рим. Как орфический поклонник, участвуя в священных обрядах, становился Вакхом, исихаст - Осирисом, так и здесь оргиаст становился Аттисом и получал уверенность в собственном воскрешении. Результат во всех отношениях был идентичен тому, что происходило в других мистериях.

Но со второго века нашей эры в западной части Римской империи отмечался еще один мистический обряд поклонения Великой Матери, на который мы сейчас и обратим наше внимание. Я имею в виду тот ритуал очищения и возрождения с помощью крови убитого быка, который древние называли *тавроболием*. Без сомнения, этот обряд развился из жертвоприношения быка Великой Матери, которое ежегодно совершалось 15 марта в Риме. Но тауроболиум не был обычным жертвоприношением. Впервые на западе он упоминается в надписи из ПUTEОЛИ от 134 года н.э.;^[295] оттуда он быстро распространился в Рим, оттуда в Лион, и его праздновали во многих частях западных провинций в течение второго и третьего веков. Как и другие восточные обряды, он продолжал жить в Риме еще долго после того, как умер в провинциях, а последнее празднование состоялось ближе к концу четвертого века. Одно из самых ранних мест в Риме для проведения *taurobolium* находилось в районе Ватикана, рядом с цирком, возведенным императором Калигулой и расширенным Нероном. Там, несомненно, со времен Антонина Пия и до конца четвертого века совершался этот очищающий и восстанавливающий ритуал, причем никогда с такой страстной надеждой на его действенность, как в четвертом веке, когда в течение семидесяти лет эта языческая святыня и первая базилика Святого Петра стояли бок о бок, фанатами умирающей веры и торжествующей религии. Воображение будоражит тот факт, что когда в начале семнадцатого века в нынешнем соборе Святого Петра проводились некоторые изменения, в земле было

обнаружено большое количество надписей, запечатлевших празднование тавроболиума представителями знати после постройки первого собора Святого Петра.[296] Так бок о бок две соперничающие религии боролись за господство.

Два описания ритуала, которыми мы располагаем, датируются четвертым веком.[297] Тот, кто должен был очиститься, предварительно отбросив свои обычные одежды и облачившись в лохмотья, как умолишенный и нищий, спускался в яму. Ее закрывали досками, пробитыми отверстиями; затем над досками закалывали священного быка, чтобы его кровь, падая на верующего, очищала его и давала ему свободу от греха. Получивший старался, чтобы все части его лица - особенно глаза, нос и уши - были омыты очищающими струями; он открывал рот, чтобы поймать падающую кровь, и глотал ее. Когда он выходил из ямы, капая ужасным очищением, его приветствовали товарищи по посвящению как возрожденного. Обычно считалось, что эффективность нового рождения, даруемого тауроболием, длится всего двадцать лет (*renatus in XX annos*), по истечении которых ритуал, очевидно, повторялся;[298] однажды, однако, мы имеем уверенное утверждение, что посвященный "родился заново на веки вечные".[299]

Во всех этих мистических обрядах было много общих элементов. Во-первых, все они давали уверенность в спасении души через точное выполнение обрядов инициации и ритуала служения. Как мы уже видели, философия, особенно неопифагорейство и неоплатонизм, стремилась к той же цели, что и эти восточные верования; средства были разными, но цель - одна. Поклонник Митры, Изиды, Кибелы и Аттиса - каким бы ни был бог - верил, что благодаря инициации он рождается в новую жизнь, что обряды, которые он совершал, обладают очищающей силой и защищают его от нападок злых духов. Кроме того, его религиозная жизнь постоянно подпитывалась членством в братстве, которое было освящено и отделено от остального мира, а также регулярными службами в святилище его божества. Боги Греции и Рима требовали лишь редкого и эпизодического служения; восточные боги занимали всю жизнь человека: не только на великих праздниках, но и, очевидно, на ежедневных утрнях и вечернях они получали хвалу и поклонение своих последователей. Жрецы были уже не гражданскими лицами, участвующими в обычной жизни своих общин, а людьми, выделенными для богослужения, отличающимися одеждой и другими знаками. Более того, эти восточные мистические религии были практически универсальными, несмотря на то, что к мистериям Митры допускались только мужчины; членство в священных объединениях зависело не от рождения, богатства или образованности, а от преданности. Продвижение в религиозном мастерстве обычно отмечалось различными ступенями, к которым посвящаемый получал божественный призыв. В ходе этих инициаций человек получал прямые откровения, которые давали ему знания и свободу. Он ощущал свою связь со вселенной, видимой и невидимой, и находил себя в единстве с ней. Перерождение в новую жизнь, постоянная поддержка веры через членство в священной общине и религиозные службы, уверенность в спасении - таковы общие черты восточных религий, которые во многом объясняют их влияние на римский мир в первые века нашей эры.

Можно задать вопрос, насколько эти религии прививали мораль и каковы были их этические качества. Конечно, верно, что изначально они не были моральными или озабоченными моралью в большей степени, чем большинство других религий; действительно, в историях о Кибеле и Аттисе, об Исиде и Осирисе и о многих других богах были непристойные элементы, почти столь же оскорбительные для просвещенных древних, как и для нас. С другой стороны, митраизм был совершенно свободен от грубых мифов. Со временем низменные сказания были аллегоризированы, а их символизм получил всеобщее признание, так что, как говорит нам святой Августин, древние истории были истолкованы людям для их нравственного

назидания. Исида стала вечно присутствующей божественной матерью и добрым провидением; Серапис - богом милосердной жалости к людям; Великая Мать отбросила свой дикий фригийский характер и превратилась в благодетельную мать всей природы, а Аттис стал богом Солнца, общим символом всеобъемлющей божественности. Вместе с этими изменениями пришла реакция на то, что мы можем назвать светской этикой, и нет сомнений в том, что, по крайней мере, со второго века нашей эры восточные верования учили морали, которая в значительной степени заслужила бы наше одобрение сегодня. В них действительно было много элементов, которые способствовали праведности. Концепция божества как доброго провидения, заботящегося о человеке и требующего от него таких же добрых качеств, требуемая от верующих беззаветная преданность, ощущение моральной загрязненности и стремление к нравственному очищению, переключение взглядов людей с материальных благ этого мира на идеальные награды следующего - все это и многое другое придавало восточным культам отчетливые и позитивные этические и духовные ценности. Кроме того, не стоит забывать о самоограничении, мягком аскетизме, обязанности неустанно выступать на стороне праведности против сил зла, которые навязывали эти религии. В религиозных организациях, членами которых были братья (*fratres, consecrati*), человек учился подчинению главе общества (*pater*), обретал самообладание и мужество для борьбы с жизненными пороками. Никто не может читать свидетельства, которыми мы располагаем, и не быть впечатленным искренностью и преданностью верующих. То, что восточные религии действительно способствовали более высокой моральной и духовной жизни Римской империи во втором, третьем и четвертом веках, несомненно.

Верно, что в этих языческих религиях Востока было много шарлатанов и шарлатанок, что их самые благородные элементы часто запутывались в сетях магии, суеверий и ложных верований; но и христианство страдало от тех же пороков. Христианство победило благодаря своему внутреннему превосходству над другими религиями, а не потому, что его соперники были полностью злыми и деградирующими. Не признавать реальную моральную ценность восточного язычества - значит не понимать первые века нашей эры и оставаться слепым к истинной природе мира, в котором христианство утвердило свое превосходство.

И все же, даже если бы мы были склонны сомневаться в ценности этих религий с нашей сегодняшней точки зрения, не может быть и речи об их воздействии на их почитателей. Никто из тех, кто читает хвалебную молитву Исиде, которую Луций вознес перед отъездом из Коринфа в Рим, не может ошибиться в ее искренности: "О ты, святая и вечная покровительница рода человеческого, ты, которая вечно заботится о смертных и непрерывно проявляет материнскую ласку к несчастьям несчастных людей, ни день, ни ночь, ни даже малейший миг времени не проходит без твоих благословений; Ты заботишься о людях на суше и на море, отгоняешь от них жизненные бури и всегда протягиваешь спасительную руку, которой распутываешь даже неразрывную паутину судьбы; ты утишаешь бури Фортуны и сдерживаешь пагубный ход звезд. Тебе поклоняются боги небес, тебе повинуются боги нижнего мира; ты вращаешь небесную сферу, освещаешь солнце, управляешь вселенной и попираешь Тартар своими ногами. Тебе отвечают звезды, возвращаются времена года, божества проявляют свою радость, стихии служат тебе. По твоему кивку дуют бризы, облака посылают свои питательные дожди, семена набухают, почки растут. Перед твоим величием трепещут птицы, бороздящие небеса, звери, бродящие по горам, змеи, скрывающиеся под землей, чудовища, плавающие в глубине. Но я слишком слаб умом, чтобы воздать хвалу тебе, слишком беден кошельком, чтобы принести тебе должную жертву; моему голосу не хватает красноречия, чтобы выразить все, что я чувствую по отношению к твоему величеству. Нет, если бы у меня была тысяча уст и языков или вечная непрерывность речи, этого было бы недостаточно. Поэтому я попытаюсь сделать то, что под силу лишь верному, но бедному

преданному. Я буду хранить память о твоих божественных чертах и твоей святой божественной голове глубоко в тайной святыне моего сердца и там буду хранить этот образ вечно".[300]

Возможно, кому-то из вас показалось странным, что в этом курсе лекций мы рассматриваем вопросы, которые на первый взгляд кажутся столь чуждыми греческому мышлению, как эти восточные мистерии. Причина этого кроется в цели, к которой мы стремимся, ведь с самого начала мы ставили перед собой задачу проследить историю греческой религиозной мысли до того момента, когда она в значительной степени определила форму христианской мысли и дала средства, с помощью которых последняя могла быть понятна современному миру. Поэтому необходимо рассмотреть несколько элементов, составлявших совокупность религиозной мысли первых христианских веков. Более того, как мы уже видели, цель восточных мистерий была единой с целью греческих мистерий и с объектом греческой мистической философии. Поэтому мы были вынуждены включить в наш план эти восточные религии.

Но не стоит напоминать, что в это время по миру распространялась еще одна восточная религия, которую мы еще не рассматривали. Когда христианство появилось на Западе, оно должно было предстать перед нами как новая восточная мистерия. Люди давно привыкли к таким религиям; на протяжении веков они искали в мистериях, подобных тем, что праздновались в Элевсисе, или в мистериях, привезенных с Востока, удовлетворения своих надежд на счастливое бессмертие. В этих мистериях, как и в мистических философиях, одной из центральных идей было прямое видение божественного, которое являлось откровением Бога человеку. Этот акт благодати вытеснил или, скорее, дополнил использование разума или воли, которые философы призывали использовать в качестве средства спасения человека. На протяжении долгих веков люди обучались философии, мистериям и политическим событиям, пока не была создана среда, благоприятная для идей христианства, - среда, которой также было суждено оказать глубокое влияние на эту новую религию в первые века ее существования, так что в конечном итоге она приняла форму, отличную от той, которую предвещали учения ее основателя. Отношение христианства к миру, в который оно вошло, и некоторые причины его триумфа станут темой наших заключительных лекций.

IX ХРИСТИАНСТВО

В предыдущих лекциях мы проследили развитие греческой религиозной мысли от гомеровских поэм до третьего века нашей эры; мы видели, как Греция распространила свое интеллектуальное господство на весь средиземноморский мир, который военный и политический гений Рима связал в единую империю; мы рассмотрели главные восточные мистерии, которые распространились по той же территории. Теперь мы обратимся к христианству. При рассмотрении этого вопроса необходимо будет подробно рассмотреть работу Иисуса и доктрины Павла, чтобы иметь в виду материал, который впоследствии был приведен в соответствие с философской мыслью и интеллектуальными привычками Римской империи за пределами того региона, в котором зародилось христианство. Но прежде чем мы

это сделаем, нам следует вспомнить некоторые особенности античного мира в первые века нашей эры.

Прежде всего, мы должны осознать, что это был греко-римский мир, в котором соединились цивилизации двух великих народов - интеллектуальная и политическая. В восточной половине империи преобладало греческое влияние. Завоевания Александра сделали греческий язык общим языком огромной территории, в результате чего на Востоке греческая мысль и греческие привычки выражения - то есть греческая философия и греческая риторика - были практически родными. Запад также, как я уже пытался показать, получил греческую философию и греческую риторику более чем за полтора столетия до нашей эры, так что на всей территории Римской империи преобладали общие привычки мышления и универсальные способы выражения. В восточной половине империи находилась Александрия, которая была главным интеллектуальным центром с третьего века до нашей эры; на западе был Рим, центр той имперской власти, которая сделала мир политической единицей; и все же западная мысль была обязана не только своей формой, но и почти своим существованием греческому влиянию.

Во-вторых, Восток был домом для мировой образованности. Греки дали Западу не только философию и риторику, но и естественные науки. Опираясь на математику и астрономию, которым они научились у своих восточных соседей и египтян, они вскоре развили эти две родственные науки. Традиция гласит, что в шестом веке до нашей эры философ Фалес предсказал затмение солнца; конечно, столетие спустя греки добились больших успехов; и таковы были их достижения к началу нашей эры, что только в сравнительно недавние времена начался новый период в истории астрономии и математики. В описательных науках, таких как ботаника и зоология, греки достигли высокого положения к IV веку до н. э. Работы Аристотеля, Теофраста и других ученых до сих пор пользуются глубоким уважением всех современных ученых, которые знакомы с историей своих предметов. Их достижения в географии и минералогии также были немалыми, а во многих отраслях физики они проделали заметную работу; греческая научная медицина, уже высокоразвитая во времена Гиппократ (460-377 гг. до н.э.), получила дальнейшее развитие в последующие века. Работы Галена (129-199 гг. н. э.) оставались авторитетными трактатами на протяжении более чем четырнадцатисот лет. Всем этим наукам римляне научились у греков, и хотя в некоторых областях они нашли заметное применение своим урокам, они никогда не превзошли своих учителей.

Более того, Греция и эллинизированные Малая Азия, Сирия и Египет обладали знаниями о ведении бизнеса, банковском деле и деталях управления, которые они передали западной половине империи. Действительно, римская история между битвой при Акциуме и правлением Диоклетиана с одной точки зрения - это история распространения восточных идей на Западе и их усвоения там. Не только плененная Греция взяла в плен своего похитителя, но и в некотором смысле Египет, Сирия и Малая Азия получили свои завоевания. Многие причины способствовали интеллектуальному доминированию эллинизированного Востока над римским Западом. Восточные провинции не пострадали в гражданских войнах конца Республики, как многие части Запада; их богатства не были растрочены, и в целом их социальные и экономические отношения были сравнительно ненарушенными. Под мудрым управлением императоров эти провинции становились все богаче; их жители, особенно греки, обрели сознание собственного интеллектуального превосходства, которого они не имели в последние два века до нашей эры. Влияние Востока, таким образом, во многом было осознанным.

В-третьих, мы должны помнить, что мир был космополитичным. Веками торговцы перевозили не только товары, но и идеи из одной части древнего мира в другую, рабы вносили свою лепту, которая была немалой, поскольку многие из них были образованными; а со времен Августа солдаты, набранные из каждой провинции империи, оказывали огромное влияние на разрушение барьеров между народами. Для идеи космополитического мира стоицизм создал философскую основу; реальность была реализована в значительной степени благодаря естественному развитию событий под властью римской империи. Отдельные нации перестали существовать, а в ходе всеобщей нивелировки, которую произвела растущая автократия, различия между гражданами, провинциалами и рабами уменьшились и приблизились к космополитическому равенству.

Кроме того, римский мир первых трех веков был практически миром. Купцы и торговцы, туристы и миссионеры свободно перемещались из одного конца империи в другой. Ценность этого римского мира признавали и христиане; в конце второго века христианский писатель Иренеус заявляет: "Римляне дали миру мир, и мы без страха путешествуем по дорогам и через море, куда захотим". [301]

Мир также был охвачен религиозными волнениями и поисками. Традиционные религии и унаследованные формы религиозного самовыражения в значительной степени потерпели крах. Как уже говорилось в одной из предыдущих лекций, чувство усталости и неудовлетворенности проявилось в широком обращении всех классов к стоической философии, в приверженности культурных людей к мистическим философиям, в обращении в иудаизм, а затем в готовности принять восточные религии, включая христианство. Мы уже видели, как философия и мистицизм признавали, что люди испытывают чувство моральной вины и осознают свою отчужденность от Бога через грех, от которого они хотят очиститься, то есть обрести свободу от общего жребия рабства нечестия. Философия и мистицизм также сходились в том, что имеющиеся в распоряжении человека средства недостаточны для его освобождения, что разум и воля без посторонней помощи не могут освободить его, и что поэтому необходима помощь извне, что требуется акт благодати, явленный в божественном откровении. Это избавление от греха, это освобождение духа человека, которого они так жаждали, рассматривалось как воссоединение с Богом, дающее обещание безопасности и спасения здесь и в будущем и тем самым отвечающее надежде человека на непрерывное и совершенное существование. Именно в мир такой природы и с такими религиозными мыслями вошло христианство.

Но христианство выросло из иудаизма. Поэтому будет хорошо, если мы вкратце вспомним те религиозные идеи иудеев, с которыми были непосредственно связаны миссия и учение Иисуса. В начале нашей эры большинство иудеев отказалось от прежних представлений о золотом веке, материальном Царстве Божьем, которое должно было быть установлено на земле, ради веры в более духовное Царство, которое должно было быть установлено в какое-то будущее время либо на преображенной земле, либо на сверхземных небесах. Они больше не ожидали, что весь народ будет участвовать в высшем счастье этого Царства, но только те люди, которые праведностью и милостью Божьей получили место в нем; нечестивые должны были быть либо полностью уничтожены, либо навечно наказаны в Шеоле. Кроме того, иудеи в целом питали мессианские надежды разного рода; они, однако, не ждали с уверенностью, как их предки, пришествия того, кто станет национальным царем на земле. Кроме того, существовали надежды на откровение от Бога, на которых мы не должны останавливаться. Нет необходимости говорить и о слабостях иудаизма, его склонности превращать отправление религиозных обрядов в вопрос соответствия мельчайшим предписаниям

закона, его частом пренебрежении моральными мотивами, его гордыне и религиозном притворстве.

Все вдумчивые читатели Нового Завета знают, что в нем представлены три этапа раннего развития христианства. На первом ученики Иисуса образовали группу, а затем секту внутри иудейского народа. На втором - Евангелие было распространено за пределами Иудеи, в Римской империи, как среди язычников, так и среди евреев. Так началось превращение христианства в универсальную религию. Главной фигурой в этом движении, как мы все знаем, был Павел. На третьем этапе философская мысль начала оперировать доктринами новой религии. Это был период, когда христианское богословие начало развиваться; время, когда христианская мысль стала выражаться в философской форме и соотноситься с философией того времени. Четвертое Евангелие - это тот документ в нашем каноне, в котором впервые очевидно использование большой философской концепции для выражения христианских идей.

Давайте теперь вкратце рассмотрим учения, которые относятся к этим трем этапам, как они представлены Иисусом, Павлом и автором книг Иоганна.

Как всякий великий духовный учитель, Иисус опирался на верования своего времени, уточняя, расширяя, облагораживая и преображая представления людей о Боге и Его Царстве, о человеке и его спасении. Его учение было конкретным; он не пытался излагать свои взгляды в философской форме, но преподносил свои уроки в зависимости от случая или необходимости. Его слова и история его жизни дошли до нас в несовершенном и фрагментарном виде, будучи записанными после его смерти в то время, когда число его последователей значительно возросло и их можно было найти во многих местах за пределами Иудеи и Сирии. Для нашей цели мы должны ограничиться тремя синоптическими Евангелиями. Из них Марк в своем нынешнем виде был написан вскоре после 70 года; Матфей и Лука вряд ли могут быть ранее 80-90 г. н. э. Эти Евангелия обязательно являются как историческими, так и интерпретационными; их авторы были детьми своего времени и разделяли его верования и суеверия. Они, естественно, были доверчивы к мифам и легендам, быстро распространившимся об Иисусе. Учитывая их огромный эсхатологический интерес, мы понимаем, что авторы на самом деле рассказали нам необычайно много о жизни и учении Иисуса. Историческое толкование Евангелий должно учитывать все эти моменты.

Невозможно понять учение Иисуса, если отделить его от его личности, ведь в самом реальном смысле он сам был Евангелием. Только постигнув, насколько это возможно, его личность, мы можем в достаточной степени понять то впечатление, которое он произвел на своих последователей. Их ученичество в то время и все развитие христианства после смерти Иисуса зависело от этой личности. В этом факте нет ничего странного; мы в какой-то степени знакомы с ним по собственному опыту, когда появляется какой-либо великий учитель или лидер.

Теперь давайте рассмотрим взгляды Иисуса на природу Бога и отношения человека с Ним. Прежде всего Он учил Своих учеников, что они должны считать Бога своим Отцом. Эта идея была отнюдь не нова и не чужда мыслям Его слушателей. В Ветхом Завете мы нередко встречаем слова об Израиле как о сыне Божьем; говорилось, что Бог проявляет особый и милостивый интерес к народу Израиля, что Он заботится о нем полностью или особенно, и что это Его возлюбленный народ, который Он избрал быть проводником Своего откровения.

Иисус учил, что отцовство Бога выражается в бесконечной любви к людям, что эта любовь распространяется не только на праведников, но и на нечестивых, так что и те, и другие получают Его заботу и благословения: "А Я говорю вам: любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он посылает солнце Свое на злых и добрых и посылает дождь на праведных и неправедных".[302] Кроме того, он показал, что Божественная забота распространяется на самые скромные и малые части вселенной, так что Небесный Отец отмечает даже падение воробья на землю. Совершенную природу Божьей любви Иисус сделал мерилom Божьего совершенства; и, хотя Он признавал ограниченность человека и нравственную ценность честного продвижения к праведности, конечной целью человека Он ставил не что иное, как совершенство Самого Бога, проявляющееся в совершенной любви.[303] Он снова дал новую надежду отверженным и грешникам, заявив, что те, кто раскаивается в своих грехах и желает вступить в правильные отношения с Богом, не будут презираемы. В этом и заключался смысл притчи о блудном сыне: она иллюстрирует щедрость Божьей любви и показывает, что она распространяется на самых бедных и худших из людей. Чтобы в полной мере осознать значение этого учения, мы должны напомнить себе об отношении самоправедных фарисеев не только к мытарям и грешникам, но и к простому народу, общения с которым они тщательно избегали и среди которого едва ли допускали возможность существования истинного благочестия. В их глазах было скандалом то, что Иисус свободно общался с теми, чей контакт был осквернением, а близость - позором, в то время как Он объявил, что пришел призвать к покаянию не праведников, а грешников.

Отношение человека к Богу Иисус считал прямо противоположным отношению Бога к человеку: он учил, что сыновство человека состоит в уподоблении Богу, которое выражается в любви к Богу и ко всем людям. Это учение нигде так ясно не выражено, как в словах, которые я только что процитировал: "Любите врагов ваших и молитесь за гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного";[304] тот же урок Он преподавал в молитве, которой учил Своих учеников: "Прости нам долги наши, как и мы простили должникам нашим". В другой раз он поручил своим последователям: "Всякий раз, когда стоите на молитве, прощайте, если на кого имеете обиду, дабы и Отец ваш Небесный простил вам согрешения ваши".[305] Иисус утверждал, что любовь и прощение - черты Самого Бога - требуются от людей как от сыновей своего Небесного Отца; что те, кто хочет претендовать на такое отношение к Богу, должны проявлять к своим ближним такую же щедрую привязанность, какую Бог проявляет к ним; и что вместе с этим должна присутствовать такая любовь к Богу, которой учил Закон: "Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим; и ближнего твоего, как самого себя". [306]

Спасение Иисус, несомненно, частично определял как мир и уверенность в душе в этом мире и вечное счастье в следующем. Наши данные ясно показывают, что он считал, что человек обретает спасение, когда вступает в жизнь, принадлежащую сынам Божиим, и что основой этой жизни, как мы только что видели, является любовь, а ее внешними признаками - поступки, вызванные сердечной привязанностью к ближним и Богу. Эту жизнь Иисус, очевидно, считал естественной, от которой человек отходит через грех, и поэтому Он учил, что покаяние в грехе является предварительным условием вступления в правильные отношения с Богом, то есть спасения. В начале своего служения он проповедовал в Галилее о приближении Царства Небесного и призывал людей покаяться и уверовать в Благою Весть, а в конце поручил своим ученикам проповедовать покаяние и прощение грехов всем народам.[307] Но важно, чтобы мы ясно видели, что Иисус делал акцент не столько на негативном элементе покаяния, сколько на позитивном мотиве любви. Он учил, что человек,

имеющий этот мотив, естественно проявит его в доверительной зависимости от Бога и в праведности жизни, которая будет совсем иного характера, чем жизнь, направленная на простое послушание законным и ритуальным требованиям. Человек, чьи мысли и поступки были продиктованы любовью к Богу и ближним, достигал спасения - то есть Иисус считал спасение настоящим опытом, который может быть реализован в любое время любым человеком, признавшим Бога своим отцом со всеми вытекающими отсюда последствиями и посвятившим себя жизни бескорыстного служения. Он заявил, что такой человек уже вошел в радость и блаженство, которые не могут нарушить никакие земные несчастья. Таким образом, Иисус не только дал Своим последователям надежду на спасение в будущем, когда они смогут реализовать на небесах высший идеал жизни и полного счастья, но и научил их тому, что они могут получить реальный опыт спасения в своей нынешней повседневной жизни.

Следует отметить, что Иисус делал наибольший акцент на мотивах праведности и уделял мало внимания негативным и ограничительным элементам, которых неизбежно много в любой законнической системе этики или религии. Для него было недостаточно только внешних поступков и соблюдения правил, но праведность и служение должны были побуждаться изнутри. Более того, хотя запись его жизни и учения показывает, что он придавал большое значение социальным элементам в религии, он делал акцент на ответственности отдельного человека, который должен сам, своими мотивами, характером и поступками выполнить требования для входа в спасение.

Что касается представления Иисуса о собственной личности, то по многим вопросам трудно говорить с уверенностью. Однако не подлежит сомнению, что он считал себя тем, кому было поручено Богом представить Божье отцовство и изложить правильные отношения человека к Богу и к своим ближним. От его последователей требовалась вера в справедливость его поручения и в то, что его учение указывает путь к спасению, ибо только такая вера могла подвигнуть их воплотить его учение в жизнь. Однако можно заметить, что вплоть до своего последнего прибытия в Иерусалим Иисус не прилагал никаких усилий, чтобы его стали считать Мессией, которого искали иудеи. Когда в Кесарии Филипповой Петр объявил, что Он - Христос, Иисус "поручил ученикам, чтобы они никому не говорили".^[308] Причины такой осторожности Иисуса кажутся очевидными, если принять во внимание разнообразный характер мессианских надежд иудеев и большую вероятность того, что если бы Он позволил признать Себя тем, кого они ожидали, то Его работа была бы сильно затруднена, если не полностью прекращена. Эту опасность хорошо иллюстрирует случай, описанный в Евангелии от Иоанна, когда народ хотел взять Его силой и сделать царем, так что Он был вынужден удалиться от них.^[309]

Но, несмотря на нежелание Иисуса выдвигать мессианские претензии, очевидно, что Он считал Свои отношения с Богом уникальными по своему знанию и совершенству. Когда он просил своих последователей уверовать в него, он, очевидно, призывал их довериться ему как тому, кто был божественно уполномочен истолковать Бога людям, и принять истинность его учения о правильных отношениях человека с Богом и его ближними, то есть о жизни, которой они должны следовать как сыновья своего Отца. Догматические ассоциации, которые сегодня связывают с идеей "веры во Христа", для многих заслоняют ясное учение Иисуса. Но когда его служение подошло к своему трагическому завершению, ученики увидели его в новом свете, и после этого сделали его личность вопросом первостепенной важности, как и вся Церковь с тех пор.

И снова много споров о значении страданий и смерти Иисуса. Исходя из наших данных, мы должны сделать вывод, что Иисус не давал Своим страстям того толкования, которое,

естественно, дали Его ученики после этого события и которое давали последующие поколения. Однако к концу Своего служения Иисус вспомнил и применил к Себе учение о том, что добрый человек может пострадать смертью не за свои грехи, а за грехи других, как сказано в пятьдесят третьей главе Исаии; и кажется очевидным, что Он рассматривал Свое отвержение и распятие как существенные факторы для введения людей в Царство Божье.

Какое отношение учение Иисуса имело к религиозным верованиям и надеждам еврейского народа? Конечно, его слова по большинству вопросов не казались его слушателям противоречащими иудейским доктринам, но, скорее, они расширяли и наполняли более благородным содержанием их собственные идеи. С существующим учением о том, что спасение человека зависит от его собственной праведности, он был полностью согласен. Однако он придавал идее праведности более глубокий смысл: В противовес крайним законническим представлениям, которые особенно подчеркивали некоторые фарисеи, он учил, что сначала должен существовать внутренний мотив любви к Богу и человеку, из которого только и могут вытекать правильные поступки; что тот, кто осознал свои истинные отношения к Богу и ближним и чей преображенный характер проявляется в сыновней зависимости от Бога, в любящем и великодушном служении людям и в практике смирения, уже освободился от рабства греха и вступил в новую духовную жизнь. Хотя Его современники оставили свои надежды на скорое наступление Царства Божьего на земле, Иисус показал, что это Царство уже присутствует в своем начале там, где люди проявляют характер и совершают поступки, соответствующие Царству, - другими словами, Царство может быть реализовано здесь, изменив существующие условия таким образом, чтобы воля Божья исполнялась на земле, как на небе. Бог, по мысли Иисуса, должен был представляться не как царь, правящий своим народом, а как всеобщий любящий отец, чья привязанность распространялась как на злых, так и на добрых, и охватывала все классы человечества. Далее он учил, что из этой божественной любви проистекает бесконечная благодать, которая не оставляет ни одного человека вне возможности спасения. Но помимо всех этих элементов в учении Иисуса, которые, благодаря своим высшим нравственным требованиям, делали путь спасения одновременно самым простым и самым суровым, помимо того, что его учение касалось прежде всего здоровья души, необходимо учитывать личность Иисуса, его веру в то, что он получил божественное поручение, и его сознание своего уникального отношения к Богу, если мы хотим адекватно понять влияние его учения. Его ближайшие ученики и не мечтали отделиться от иудеев, пока события не заставили их сделать этот шаг, но они были полны убеждения, что их Учитель - Мессия и что к ним пришло новое откровение.

После смерти Иисуса Его последователи сделали главной темой своей проповеди провозглашение Его Христом, Который Своими страданиями и смертью принес людям спасение; они учили, что через Него люди могут избавиться от греха и обрести благословения, обещанные Его Евангелием. В целом они уделяли больше внимания эсхатологии, чем Иисус, поскольку с уверенностью ожидали скорого конца света и повторного появления Христа во славе. Поначалу, без сомнения, тихо, они начали обращать людей в Иерусалиме. Затем начались гонения, и обращения стали происходить за пределами Иудеи среди других народов, кроме иудеев. Примерно в 45 году в Антиохии,^[310] третьем по значению городе империи, образовалась церковь, в основном из язычников. Основание этой церкви положило начало распространению христианства за пределы иудаизма.

Павел был главным лидером в распространении Евангелия среди язычников, и он настолько затмил других миссионеров, что его работа и учение ознаменовали второй период в истории

христианства. Хотя здесь нет возможности рассказать о его жизни и опыте, необходимо иметь их в виду, чтобы понять его влияние. Особенно важно помнить, что он был образованным иудеем, знакомым с Ветхим Заветом и богословскими доктринами своего народа; он не был знаком с идеями и языком греческого мира и не был затронут мистицизмом своего времени. Римский гражданин по рождению, еврей из евреев по происхождению и воспитанию, он был хорошо приспособлен к своей великой роли апостола, который должен был нести христианство из иудаизма язычникам. Однако он не был систематическим богословом, способным изложить логически обоснованную доктрину, как это мог бы сделать грек, и все его труды носили эпизодический характер. Кроме того, он не был спутником Иисуса, а верил, что через необыкновенный опыт он непосредственно познал воскресшего Христа.

Но если Павел и не был систематическим богословом, то в сочетании с интенсивной религиозной преданностью он обладал острым умом, благодаря которому фундаментальные элементы его мысли выделялись четко. Для него смерть и воскресение Христа были великими фактами спасения, средствами, с помощью которых человек был искуплен от греха. Если мы прочитаем Послание к Галатам, возможно, самое раннее из Павловых посланий (ок. 46-50 гг. н. э.), содержащее много автобиографического материала, мы обнаружим там определенные идеи, которые повторяются снова и снова в других его сочинениях. Мы вряд ли сможем сделать лучше, чем начать с этого послания.

Во-первых, Христос объявлен искупителем людей от их грехов; об этом свидетельствуют слова приветствия: "Благодать вам и мир от Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа, Который отдал Себя за грехи наши, чтобы избавить нас от злого мира сего, по воле Бога и Отца нашего". Как мы уже видели, идея страдания доброго человека за грехи других была знакома иудеям, и новообращенному иудею было легко соотнести смерть Иисуса с пророчеством в пятьдесят третьей главе Исаии. Павел видел в смерти и воскресении Иисуса доказательство того, что Он был Христом. Заместительный характер смерти Христа, вероятно, был элементом всего апостольского учения. На ней и на мистическом пребывании Христа Павел целиком основывал свою проповедь.

Однако Павел не учил, что смерть Христа сама по себе спасает людей без всяких усилий с их стороны; напротив, он считал, что человек может получить искупление только через веру в Иисуса Христа. Теперь "вера" означала для него нечто большее, чем просто убеждение или доверие; это было доверие, отмеченное отношением сочувствия к Божественной природе и готовностью принять эту природу в себя, чтобы Христос мог обитать в человеке, а человеческая и Божественная природы могли соединиться. Таким образом, по мысли Павла, иудей освобождался от требований закона и получал оправдание, то есть обретал прощение грехов и примирение с Богом. Вера вытеснила закон и сделала людей сынами Божьими. Поэтому он писал: "Мы, будучи Иудеи по природе, а не грешники из язычников, зная, что человек оправдывается не делами закона, а верою в Иисуса Христа, уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона, потому что делами закона не оправдается никакая плоть".^[311] И еще: "Но прежде, нежели пришла вера, мы находились в заключении под законом, закрытые для веры, которая впоследствии должна открыться. Таким образом, закон был нашим воспитателем, чтобы привести нас ко Христу, дабы мы оправдались верою. Но теперь, когда пришла вера, мы больше не находимся под опекой. Ибо все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса".^[312] Такая позиция апостола отчасти объяснялась его собственным опытом, показавшим ему недостаточность иудейского закона, а отчасти - полемикой с иудаизмом, которая была необходимой частью его

служения. Но его учение об оправдании верой было разработано не в целях судебного разбирательства; это было одно из его самых твердых убеждений.

Когда Павел говорил о Христе, живущем в человеке, как он часто делал в Послании к Галатам,[313], он подразумевал, что его слова следует воспринимать буквально: он считал, что Христос входит в человека, освобождает его от господства греховной плоти и, будучи животворящим Духом, приводит христианина от смерти к жизни; и таким образом верующий по вере разделяет смерть, воскресение и победу Христа. Поэтому он увещевал Колоссян: "Если же вы воскресли со Христом, то ищите того, что выше, где Христос, сидящий одесную Бога. Устремляйте ваши мысли к тому, что вверху, а не к тому, что на земле. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге".[314] Вера для Павла была настоящим единением с воскресшим и прославленным Христом; она была для него средством спасения, вернее, она и была спасением. Как он писал в шестой главе Послания к Римлянам, он считал, что через союз с Христом человек умирает для греха и поднимается к свободе от рабства зла; он возрождается новым творением и вступает в новую духовную жизнь.[315]

С верой тесно связано учение Павла о Святом Духе. Само слово (**πνεῦμα**) было понятно как греческому, так и еврейскому миру, но поскольку Павел не был систематическим богословом, вопрос о том, каково было его точное представление о Святом Духе, вызывает много споров. Очевидно, он считал Дух божественной объективной реальностью. В некоторых отрывках он отождествляет Христа и Духа Христова или Духа Божьего;[316] из этого можно сделать вывод, что он, вероятно, считал Святого Духа разновидностью обитающего в нем Христа. Но если его концепция нам не ясна, мы без труда поймем его идеи относительно действия Духа. Он учил, что именно Дух заверяет людей в их сыновстве, чтобы они могли обращаться к Богу как к Отцу; что он преображает внутреннего человека; и что он требует освящения тела, ибо тело - это храм Святого Духа.[317] От Духа исходят основные добродетели - "любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, верность, кротость, воздержание". [318] Таким образом, Дух является средством продолжения верующего в его пути и совершенствования его в христианской жизни. Как и его современники, Павел, конечно, верил, что многие экстатические явления - например, говорение на языках и пророчество - являются дарами Духа; но его наставления возбужденным коринфянам показывают его здравый смысл и мудрость.[319]

Во всем своем учении Павел был очень практичен. Нельзя сказать, что он придерживался дуалистического взгляда на природу человека в греческом или персидском понимании, но он был хорошо знаком с борьбой между низшей и высшей природой человека и знал, какие элементы враждуют внутри человека. Он часто противопоставлял плоть и дух, подразумевая под первой греховную природу человека, которая держит его в рабстве зла. От этого рабства и последующей смерти, по его мнению, человек не может освободиться собственными силами, но Христос освобождает его от греха и его последствий. Это освобождение - акт благодати, дар Божий. Достаточно прочитать Послания, носящие его имя, чтобы увидеть, как мудро он разбирал фактические ошибки и грехи или побуждал к конкретным поступкам праведности членов основанных им церквей.

В большинстве своих трудов Павел останавливался на нынешнем спасении, которое обеспечивает мистическое единение с Христом, но иногда он обращался к эсхатологической природе спасения, уча, что все его последствия будут реализованы, когда Христос придет, чтобы прославиться в Своих святых. В то, что этот день наступит быстро, апостол полностью верил; тогда верные, как мертвые, так и живые, получают свою полную награду, а нечестивые - свое наказание.

Вот, вкратце, основные элементы учения Павла: во-первых, значение смерти и воскресения Иисуса; во-вторых, вера, обеспечивающая мистический союз с Христом; в-третьих, пребывающий Святой Дух, завершающий искупление и нравственное возрождение человека. Для всего этого Павел, несомненно, находил подтверждение в жизни и словах Иисуса, хотя, похоже, он пренебрегал этическими учениями Учителя. Взгляды Павла легли в основу большей части учения Церкви с его времен, хотя его идея о единении с Христом через веру вскоре отошла на задний план; когда же она возродилась, то приняла форму, очень непохожую на учение апостола.

До сих пор мы наблюдали две тенденции в христианской мысли. Первая проявляется в синоптических Евангелиях, где Иисус представлен как посредник и учитель, истолковывающий людям всеобщее любящее отцовство Бога и показывающий их правильные отношения к Богу и ближним; другая видна в Павле, который учил, что спасение обеспечивается через пребывающего в нем Христа. Было неизбежно, что размышляющая мысль должна была отреагировать на эти учения, и что в философской среде христианских церквей, по крайней мере за пределами Иудеи, должны были быть предприняты попытки понять и сформулировать в интеллектуальных терминах природу, жизнь и миссию Иисуса - другими словами, создать христианскую философию или теологию. Когда в период между 50 и 100 гг. н.э. христианство вступило в конфликт с эллинистической философией и теософией, началась работа по созданию христианской философии. Этот этап является третьим, представленным в Новом Завете.

Так называемое Послание к Евреям (ок. 90 г. н.э.) - первый документ Нового Завета, в котором явно прослеживается греческая интеллектуальная привычка. Хотя неизвестный автор писал христианам из язычников для практических, а не доктринальных целей, есть все основания полагать, что он испытал влияние александрийской мысли. Он представляет христианство как окончательную и абсолютную религию, подчеркивает священнический сан Христа и его жертву, а также дает более философское и абстрактное определение веры, чем любой другой автор Нового Завета. Однако самым ярким примером влияния контакта христианства с греческой мыслью является Евангелие от Иоанна и Послания Иоганна.

Это четвертое Евангелие было написано в Эфесе, вероятно, между 100 и 110 гг. н. э., человеком, хорошо знакомым с философией и мистицизмом своего времени; на него также оказал сильное влияние Павел. Если иоганнинские послания написаны не тем же автором, они отражают тот же спектр идей, что и Евангелие, и поэтому мы вправе использовать их вместе с ним.

Четвертое Евангелие - это скорее толкование, чем история личности и жизни Иисуса; оно исходит из того, что его читатели знакомы с фактами, и предполагает, что Церковь - это единое вселенское тело.

Давайте рассмотрим первые слова этого Евангелия: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Тот же был в начале с Богом. Все Им создано; и без Него не было ничего, что создано. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет воссиял во тьме, и тьма не объяла его. Пришел человек, посланный от Бога, именем Иоанн. Он же пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о свете, дабы все уверовали через него. Он не был светом, но пришел, чтобы свидетельствовать о свете. В мир пришел свет истинный, свет, освещающий всякого человека. Он был в мире, и мир сотворен Им, и мир не знал Его. Он пришел к своим, а свои не приняли Его. А тем, которые приняли Его, дал право быть чадами Божиими, даже верующим во имя Его, которые родились не от крови, не от хотения плоти, не от хотения человеческого, но от Бога. И Слово стало плотью и обитало

среди нас (и мы видели славу Его, славу Единородного от Отца), полную благодати и истины".[320]

Здесь две фундаментальные идеи: во-первых, вечное существование и божественная природа Христа, который есть Слово, Логос философской речи, и, во-вторых, откровение Бога человеку через воплощенное Слово - "Слово стало плотью и обитало среди нас". Концепция Логоса как мирового разума впервые появилась в философии Гераклита; затем эта идея развивалась в течение веков, пока Логос не стал эквивалентен разуму Бога, одновременно существуя в Боге и являясь его выражением. В таком виде он был частью александрийской мысли, встречающейся, например, у Филона. Логос философа, однако, был агентом, соединяющим трансцендентного бога с божественным творением, создающим и поддерживающим мир. В этом смысле высказывание Иоганна соответствует современным представлениям и выражениям, хотя мы, вероятно, ошиблись бы, если бы утверждали, что автор напрямую опирался на Филона; гораздо более вероятно, что он просто использовал идеи и язык, распространенные в интеллектуальных кругах того времени. Но если мы сравним идею Логоса в прологе Иоганна с идеей Филона, то увидим глубокое и поразительное различие между ними. Для Филона, как мы только что сказали, Логос был абстрактной сущностью, существовавшей для космологических целей; в иоганнинской мысли, хотя Логос и является творцом мира, он гораздо больше: он воплощается в смертную плоть, чтобы открыть человеку Бога и принести ему спасение. Автор хотел показать, что творец и открыватель едины, что Логос явился как человек на земле. Этот акцент на человеческой стороне Иисуса, сына Божьего, был, по всей вероятности, вызван аргументами некоторых зарождающихся гностиков, которые отрицали, что Христос пришел во плоти, и эта полемическая цель во многом объясняет резкость пролога. После того как утверждение было сделано, философский язык, касающийся Логоса, отпадает; однако позиция и акцентирование идей в прологе были рассчитаны на то, чтобы убедить просвещенных читателей четвертого Евангелия в том, что свидетельство поколения, видевшего Иисуса, истинно и должно быть принято.[321] Первой целью автора было показать первостепенную значимость личного человеческого Иисуса, с которым люди жили в близких отношениях и от которого узнали самые глубокие истины.[322]

Как же, по мнению этого автора, воплощение Слова Божьего в человеке Иисусе принесло людям спасение? Первый ответ дается с помощью символа, который используется в шести отрывках Евангелия:[323] Христос есть свет, просвещающий всякого человека; то есть функция воплощенного Слова состоит в том, чтобы принести свет истинного прозрения, который есть знание Бога, - и Иисус в Себе самом приносит это знание. Иисус объявил, что Он - свет мира, пришедший осветить тьму греха и невежества, в которой пребывали люди, явив им Отца. Он сказал в ответ Филиппу: "Кто видел Меня, тот видел Отца; как же ты говоришь: покажи нам Отца? Не веруешь ли, что Я в Отце, и Отец во Мне? Слова, которые Я говорю вам, говорю не от Себя; но Отец, пребывающий во Мне, творит дела Свои. Верьте Мне, что Я в Отце, и Отец во Мне, или верьте Мне ради самих дел".[324] Эти слова также показывают, что знание может прийти только из веры; отсюда вытекает необходимость верить в Иисуса как воплощение Слова Божьего и в истинность Его учения. Именно знание истины, полученное таким образом, освобождает человека.[325]

Однако познание Бога, открывающееся верующему через веру в Христа, не было, по мнению автора, единственным фактором, обеспечивающим спасение. Мы уже видели, насколько важное место в учении Христа, переданном синоптическими писателями, занимает любовь; к этому элементу вернулся и иоганнинский писатель, сделав его почти главенствующим. Любовь - это определение самого Бога в Первом послании:[326] любовь была тем мотивом,

который побудил Бога открыть Себя миру через Своего едиnorodного сына, который этим откровением и Своей личностью принес людям спасение.[327] Любить друг друга - новая заповедь, которую Христос дал Своим последователям, и мерой их любви была Его любовь к ним; она также должна была стать доказательством для мира, что они - Его ученики.[328] Любовь, таким образом, была одновременно и залогом их надежды, и свидетельством новой жизни, в которую они возродились через веру во Христа и принятие Его как Откровения Бога людям.

Эта новая жизнь выражена в четвертом Евангелии как мистическое единение с Христом, которое по своей сути нельзя отличить от такового в Павловых посланиях; по-разному описывается лишь способ вхождения в него. Павел делает вратами веру; хотя иоаннинский автор делает на вере не меньший акцент, чем Павел,[329] он смотрит на нее не совсем так, как предыдущий автор, и говорит о вступлении в истинные отношения с Христом как о новом рождении, используя ту же идею, что и языческие мистики. Новое рождение описывается как рождение от духа, в то время как первое было от плоти,[330] и жизненная связь верующего с Христом символизируется фигурами виноградной лозы, хлеба и воды жизни.[331]

Возможно, влияние Павла прослеживается и в иоаннинской доктрине о Святом Духе - во всяком случае, четвертое Евангелие показывает, что ко времени его написания вера в Святого Духа уже укоренилась, так что зародыш доктрины Троицы был уже посажен.[332] Святой Дух по-разному называется Заступником или Помощником, а также Духом истины, который должен был стать активным агентом в назидании верующих и обличении мира, когда Христос уже не был во плоти.[333]

Целью четвертого Евангелия было, во-первых, доказать, что Иисус - Христос, Сын Божий, и, во-вторых, привести людей к вере в этот факт, которая даст им жизнь во Христе. [334] Идея о том, что спасение является настоящим духовным опытом, достигает кульминации в писаниях Иоанна; учение о том, что те, кто слушает и верит, уже вошли в вечную жизнь, ясно выражено.[335]

Теперь давайте подведем итог фундаментальным идеям первобытного христианства, которые мы рассматривали в этой лекции. Прежде всего, благодаря Своей природе и Своему учению Иисус считался открывателем Бога людям, и в то же время, будучи Христом, Он считался их спасителем и искупителем. Павел подчеркивал смерть и воскресение Христа, воплощение Иоанна как главные факты. Во-вторых, любовь и вера и их влияние на отношения человека с Богом и ближними стали основными элементами христианской жизни. В-третьих, учение о мистическом единении верующего с Божественным Христом и о пребывающем в нем Святом Духе стало основополагающим как в Павловом, так и в Иоаннианском писаниях. Откровение, вера, мистический союз с Божественным, спасение - наши предыдущие исследования показали нам, что эти идеи были знакомы и желанны в греко-римском мире первого века нашей эры.

Теперь мы рассмотрели основные элементы каждой из трех стадий, представленных в писаниях Нового Завета. На первом этапе в учении Иисуса нет никаких следов влияния греческой философской или религиозной мысли. С Павла мы начинаем обнаруживать признаки такого влияния - зародыши учения о Логосе, например, встречаются в поздних посланиях (Филиппийцам, Ефесянам и Колоссянам), где излагается вера в вечное существование Христа, Сына Божьего. Но писателю Иоаннину оставалось дать более полное философское изложение этой доктрины и в целом ввести христианство в пределы

греческой мысли и выражения. Отныне христианство принадлежало греческому интеллектуальному миру.

Х ХРИСТИАНСТВО И ЯЗЫЧЕСТВО

В прошлой лекции мы проследили развитие христианства через три стадии, представленные в Новом Завете, и увидели, что когда новая религия вышла за пределы Палестины и начала кампанию по обращению язычников, она вступила в контакт с греческой философской мыслью и была вынуждена излагать свои доктрины в терминах, которые должны быть понятны образованным людям. Несмотря на то, что большинство ее приверженцев, как и приверженцев любой другой современной религии, естественно, были скромного происхождения и положения, несомненно, что с самого начала она обращалась и к людям с положением и образованием, и такие люди были среди ее последователей. Поэтому, когда она заявила о своих претензиях на роль универсальной религии, она должна была удовлетворить требования интеллектуальных слоев населения.

Не только различные формы греческой философии были соперниками христианства, но и восточные мистерии оказались серьезными противниками. Обсуждая наиболее важные из этих мистерияльных религий в одной из предыдущих лекций, мы попытались показать причины той широкой популярности, которую они имели в первые два с половиной века нашей эры. Поэтому христианство должно было предложить больше гарантий и удовлетворения, чем эти религии, если оно хотело одержать победу над ними. Таким образом, христианству пришлось столкнуться с двумя классами противников.

Но было неизбежно, что, пока новая религия пыталась повлиять на среду, в которую она пришла, она сама должна была испытывать влияние того мира, в который попала. Ни одна живая вера или институт не могут существовать без влияния жизни, частью которой они являются. Соответственно, христианство подвергалось многим опасностям, получало множество дополнений и в некотором роде трансформировалось в течение первых нескольких веков своей истории. В этой заключительной лекции мы кратко рассмотрим с помощью значимых иллюстраций, во-первых, то, как христианство во втором и третьем веках приспособлялось к интеллектуальному миру; во-вторых, влияние, которое языческая среда оказывала на христианскую мысль; и, наконец, причины его триумфа.

К началу второго века стало очевидно, что в своем конфликте с языческим политеизмом и философией христианство могло надеяться на победу, только приняв в себя основополагающие элементы той интеллектуальной жизни и цивилизации, которую греко-римский мир создавал на протяжении веков. Утверждение, что Евангелие универсально, что оно раскрывает самые глубокие тайны и удовлетворяет самые высокие человеческие чаяния, неизбежно выводило его на арену современной жизни. Оно не только должно было защищать себя в терминах, характерных для греческой мысли, и вести успешную полемику против политеизма, но и доказывать, что предлагает наиболее полное и единственно верное удовлетворение той жажды спасения, которую испытывают люди. Из этой необходимости нападения и защиты возникли греческие апологеты второго века, самыми важными из которых были Аристид, Юстин, Татиан и Афинагор.

Более того, по мере разрастания христианских общин их члены подвергались многим влияниям, которые стремились повредить или разрушить единство и чистоту их веры, так что для самозащиты христианство было вынуждено разработать формальное изложение своей веры, то есть создать догматическое богословие. С помощью формальных догматов можно было сравнительно легко сохранить общее учение церкви и в то же время сделать веру понятной и привлекательной для ученых языческого мира. Но придание философского выражения верованиям христианства означало эллинизацию этой религии.

Гностики, к которым мы еще вернемся, были, пожалуй, первыми, кто взялся за создание христианского богословия, но их отклонения были настолько экстремальными и жестокими, что растущая церковь должна была избавиться от них, насколько это было возможно. В великой катехизической школе Александрии работа по созданию догматической системы велась медленнее.

Мы уже видели начало как апологетического, так и богословского движения в Павловом и Иоганнинском писаниях Нового Завета. Теперь давайте рассмотрим работу апологетов второго века.

Все эти защитники были образованными новообращенными; более того, некоторые из них, например Аристид и Афинагор, называли себя философами. Естественно, они не отказались от своих философских привычек, когда перешли в христианство, а скорее применили свои интеллектуальные привычки к новой вере. Однако мы ошибаемся, если думаем, что они хотели примирить греческую философию и христианство; напротив, они хотели показать, что христианство - единственная истинная философия. Тем не менее все, за исключением Татиана, относились к греческой философии и цивилизации с уважением и были готовы признать Божьи откровения как среди греков, так и среди иудеев. Тем не менее, они мучились от фундаментального антагонизма между откровением и разумом, и часто были вынуждены несколько нелогично порицать греческих мыслителей, одновременно восхваляя их. Однако господство эллинской философии было настолько полным, а средства защиты, которые она предоставляла, настолько мощными, что христиане с готовностью пренебрегали логическими трудностями и с удовольствием использовали оружие, выкованное языческой мыслью.

Здесь невозможно подробно изложить вклад нескольких апологетов, поэтому мы должны довольствоваться кратким изложением их позиций.

Прежде всего, они принимали историческую традицию о личности, деятельности и учении Христа как подлинную и не делали никаких попыток расширить или уменьшить эту традицию. Они стремились представить христианство как рациональную религию таким образом, чтобы завоевать одобрение интеллектуального мира. Как говорит Харнак: "Эти христианские философы сформулировали содержание Евангелия таким образом, что это отвечало здравому смыслу всех серьезных мыслителей и умных людей эпохи. Более того, они сумели использовать позитивный материал традиции, включая жизнь и поклонение Христа, таким образом, чтобы дать этой разумной религии подтверждение и доказательство, которое до сих пор с нетерпением искали, но тщетно".^[336]

Все они излагали христианство как откровение от Бога, данное в Ветхом Завете через вдохновенных пророков, которые предсказали высшее откровение в Иисусе Христе. Таким образом, христианство - это то, что существовало от начала мира; это то, что постоянно подтверждалось откровением, и, следовательно, это конечная истина.^[337] Согласно Юстину, не только ветхозаветные пророки, но и греческие философы свидетельствовали об истине и в какой-то мере были христианами. Эту способность к прозрению и пророчеству он

приписывал в последнем случае, как и в первом, действию разума Божьего, семя которого дано каждому человеку от природы; поэтому все разумное в греческой мысли было обусловлено божественным вдохновением. Причину неспособности греков изложить всю истину он находил в том, что природные способности человека недостаточны для того, чтобы он мог противостоять злым демонам, которые его одолевают. [338] Хотя Афинагор не говорил, что в каждом человеке есть зародыш божественной мудрости, он не меньше Юстина признавал, что языческие поэты и философы частично познали истину; [339] их ошибки были вызваны зависимостью от самих себя. Полная истина должна была быть найдена в откровении, которое давало апологетам единственное и достаточное основание их веры и полное правило жизни.

Но, как я уже говорил, апологеты представляли христианство как единственно верную философию. Теперь мы должны вкратце рассмотреть его принципы.

Во-первых, о природе Бога. При рассмотрении этого вопроса апологеты использовали метод мышления и выражения, очень похожий на тот, который использовали Филон и поздние платоники. Они противопоставляли Бога и мир: последний, по их словам, сотворен, временен и обусловлен, а первый - необусловлен, вечен и самосуществует; материальный мир постигается чувствами, а Бог - только разумом и рассудком. [340] Поэтому Бог для них был Единым, чистым духом, неизменным, ни в чем не нуждающимся. Из этого представления о Боге следовало, что он должен считаться надмирным, если не трансцендентным. По сути, эти авторы, возможно, бессознательно пытались примирить личные атрибуты Бога-Отца, которые общехристианская вера приписывала Божеству, и современное представление о Боге как о трансцендентном и невыразимом существе. Разнообразные выражения, слишком многочисленные, чтобы приводить их здесь, использовались для того, чтобы намекнуть на возвышенную и совершенную природу Бога. Кроме того, Бог рассматривался не как пассивный, а как живой и активный дух, который должен выражать себя в творениях; поэтому он был Первой Причиной, Господом, Отцом и Творцом всего. Совершенство его природы делало его также источником морального добра.

Полный контраст между совершенным, супраментальным Богом и несовершенным, преходящим миром требовал от апологетов, как и от более поздних языческих философов, постулировать некое связующее звено, и они, как Филон и другие, нашли его в Логосе, который для них был действующей причиной Бога, рассматриваемой как личность. Но следует отметить один важный факт: апологеты пришли к своим взглядам на Бога и Логос, исходя из созерцания самого мира, в котором они видели разум и порядок, а также обнаруживали духовные силы, действующие в благих целях. Поэтому они считали, что мир создан и управляется Божьим разумом. Размышления о цепи рациональных причинно-следственных связей привели их к этим выводам. Но Филон и поздние платоники, можно сказать, воспринимали Логос как исправимое существо, поскольку благодаря его посредничеству они спасали совершенство Бога от загрязнения злой материей. Для апологетов, однако, материя была лишь безразличной конечной субстанцией.

Логос, как причина Бога, был тождественен Богу по сущности; но как проекция Бога из самого себя, сделанная для целей творения и откровения, Логос имел бытие, отличное от Бога, не по сущности, а по числу, так что он был вторым Богом; в то же время Логос, будучи способом Бога, действующей причиной Бога, был включен в Бога; поэтому здесь не допускались политеистические идеи. [341]

Логос рассматривался как творение и слуга Бога, но он был выше всех других творений, будучи единым по своей сущности с Божественным. Кроме того, будучи сотворенным и,

следовательно, конечным с точки зрения времени, Логос мог войти в конечное и таким образом совершить работу творения и откровения; Логос создал мир из конечной материи, а человека наделил разумом и свободой воли. Однако поразительно, что, за исключением Юстина, апологеты проявляют сравнительно мало интереса к воплощению Логоса в Иисусе Христе. Их усилия были направлены скорее на то, чтобы утвердить перед языческим миром свое утверждение о том, что Бог един и что Логос - это действующая причина Бога, которая осуществляет его силы. Кроме того, они практически ничего не говорили о Святом Духе как об отдельной личности, но в основном отождествляли Логос и Дух.[\[342\]](#)

Проблему зла апологеты решали, связывая ее с верой в свободу выбора, предоставленную духам или ангелам, которые решили отойти от праведности и, став злыми демонами, с самого начала осаждали и продолжают осаждать человека искушениями, заставляющими его грешить. Они рассматривали человека, в силу его наделенности разумом и свободой воли, как способного к бессмертной жизни или к полной смерти. Условиями бессмертия были, во-первых, сохранение знания о Боге и Его связи через Логос с сотворенным миром, а во-вторых, постоянство в жизни, направленной на нравственное совершенство, жизни, которая следует за Духом и не поддается телесным страстям. В Татиане особенно отчетливо прослеживается аскетический настрой.[\[343\]](#)

Лучшее изложение нравственных обязанностей человека апологеты находили в словах Иисуса, но в то же время они сходились во мнении, что важнейшим элементом добродетельной жизни является ясное познание божественных вещей, благодаря которому человек сразу же возвышается над вещами этого мира и переходит к чистому и благородному существованию. Таким образом, уже сейчас человеку гарантировано спасение, а в будущей жизни ему суждено насладиться бессмертием и совершенством знания, которое придет с прямым видением Бога.[\[344\]](#)

Но такая доктрина предполагает откровение Бога. А это, как я уже отмечал, по мнению апологетов, было сделано в начале Логосом, который раскрыл себя в сотворенной вселенной и в человеке как ее части. Однако, поддавшись греху, человек утратил то божественное знание, которое было ему дано в первоначальном откровении, в результате чего возникла необходимость в повторных откровениях. Их проводниками были вдохновенные пророки Ветхого Завета и, в некоторой степени, философы Греции. Откровение Логоса в Иисусе Христе было просто подтверждением и гарантией истин и предсказаний пророков, высшей ступенью в истории откровения, подтверждающей это откровение, ничуть не меняя его содержания.

Но все это сильно отличается от учения Иисуса, Павла или Четвертого Евангелия; более того, отношения апологетов к стоицизму, Филону и поздним платоникам кажутся столь же близкими, как и к Новому Завету. Из рассматриваемых писателей только Юстин - и тот несколько безуспешно - пытался представить Иисуса как искупителя в строгом смысле этого слова и увидеть в нем уникальное откровение Логоса.[\[345\]](#) Бок о бок с тенденцией искать религиозное удовлетворение в мистицизме в интеллектуальных кругах существовало еще более сильное желание найти принципы правильного поведения в правильной теории мира. Такова была, например, цель стоиков. Пытаясь удовлетворить это желание, апологеты, вероятно, представляли взгляды большинства образованных христиан своего времени, которые считали, что благородная мораль христианства является его наиболее назидательной характеристикой; во всяком случае, они знали, что она является самым сильным аргументом в пользу истинности их религии.

Мы уже неоднократно видели, что идея о том, что высшее знание дается путем прямого откровения и что такое знание ведет к совершенству, была широко распространена не только среди поздних греческих мыслителей и эллинизированных евреев вроде Филона, но и среди почитателей восточных мистерий. Луций, герой "Метаморфоз" Апулея, верил, что благодаря обрядам посвящения в тайны Исида ему было позволено увидеть богов лицом к лицу и обрести знание, которое могло передать только такое откровение.^[346] Магические папирусы описывают свое содержание как знание (**γνῶσις**), подразумевая тем самым сверхъестественное знание, которое они передают. С другой стороны, мы можем привести пример апостола Павла, который утверждал, что его знания и Евангелие, которое он проповедовал, пришли к нему не от человека, а "через откровение Иисуса Христа".^[347] В то время было распространено убеждение, что через прямое откровение можно получить тайное знание (**γνῶσις**) о божественных вещах, которое не может дать никакое учение. Такое откровение, каким бы путем оно ни было получено, признавалось актом благодати по отношению к людям, благодаря которому они обретали спасение.

Именно эта идея тайного знания дала название "гностики" целому ряду движений в первые христианские века, к которым мы сейчас и обратимся.

Гностики никогда не составляли единой общины или школы, но они объединялись в группы, демонстрировавшие величайшее разнообразие верований и нравов; наиболее известными и влиятельными были Василид, преподававший в Александрии во времена Адриана, и Валентинус, действовавший в Риме в середине II века (ок. 140-165 гг.). Гностицизм не возник внутри христианства, а скорее предшествовал ему. Все его формы возникли из некоторого сочетания восточных религий и мифологий с греческими формами философской мысли, которые во многом напоминали поздний неоплатонизм. Когда христианство попало в гностические системы, оно неизбежно должно было быть изменено, переделано и изложено в формах, которые могли содержать грубые ошибки. Однако было бы ошибкой считать гностиков принципиальными противниками христианства. Даже если мы не можем пойти так далеко, как Харнак, и назвать их "богословами первого века", приписав им первое место в раннем формировании христианского богословия,^[348] мы должны признать, что они оказали большую и в некотором роде постоянную услугу новой вере. Они были искателями философии истории; они трактовали христианство как религию, пришедшую на смену язычеству и иудаизму, и считали, что появление искупителя завершило развитие человеческого рода и завершило историю вселенной. Такой взгляд, который сам по себе вполне соответствовал взглядам христиан в целом, привел гностиков к отказу от Ветхого Завета, поскольку он был вытеснен новым откровением; апостольские писания, по их мнению, содержали, во-первых, правила веры, если принимать их за чистую монету, а во-вторых, тайный и глубокий смысл, который можно было получить только путем аллегорического, то есть эзотерического толкования. Но до сих пор гностики и масса христиан находились в существенном согласии, хотя последние придерживались веры (**πίστις**) как основного элемента своей религии, в то время как первые превозносили знание (**γνῶσις**) над ним.

Христиане, однако, обычно считали мир творением Бога и полностью ему подчиненным, как мы только что видели при рассмотрении позиции апологетов. Гностики, напротив, почти повсеместно принимали ту или иную форму дуализма, противопоставляя Бога и материю друг другу как более или менее независимые сущности. В материи они видели основу зла; на другом полюсе находилось совершенное высшее Существо, которое было полностью трансцендентным, выше всякой мысли; от этого Существа, согласно Василиду, исходил ряд эманаций, не менее трехсот шестидесяти пяти, низшими из которых были ангелы,

занимающие видимое небо; они были создателями и правителями всего сущего на земле. Главным из этих ангелов был Бог иудеев, как он был известен в Ветхом Завете.[\[349\]](#) Валентинус также описал серию из тридцати эонов, происходящих от совершенного, предсуществующего Эона и его женского аналога, Энны, в которых появляются фантастические комбинации абстрактных идей, математических понятий и супружеских отношений, выдающих многообразное происхождение этой причудливой системы.[\[350\]](#) Однако подобные доктрины представляют собой лишь экстравагантные попытки преодолеть разрыв между трансцендентным Богом и миром, задачу, которую Филон и поздние платоники решали более сдержанно.

Обычное гностическое объяснение происхождения Вселенной заключалось в том, что космос возник в результате нисхождения в материю неких искр божественного начала. Создатель космоса, Демиург, считался промежуточным существом, иногда злым; но он никогда не отождествлялся с верховным Существом. [\[351\]](#)

Человек, по их мнению, также был двойственным существом, состоящим из тленной плоти и божественного духа. Некоторые гностики также делили человечество на два класса: духовных, способных к спасению, и материальных, обреченных на гибель. Валентиниане, однако, считали, что существует три вида, соответствующие трем формам существования, встречающимся в мире: духовный, животный и материальный. Из них материальные люди были предопределены к гибели; животные по правильному выбору могли найти покой в "промежуточном пространстве"; а духовные должны были достичь совершенства и стать "как невесты ангелов Спасителя".[\[352\]](#) Гностики, конечно, были духовными и предназначались для высшего блаженства.

Что касается их взглядов на личность Христа, то мы не можем сейчас вдаваться в подробности. Мы можем просто изложить взгляды двух главных гностиков. Василид отождествлял Христа с первенцем Отца, эманацией Разума (**Noûς**), который пришел, чтобы уничтожить Бога иудеев и всех злых людей, но спасти тех, кто верит в него.[\[353\]](#) Валентиниан сделал Христа одним из эонов, образовав супружескую пару из Христа и Святого Духа; но явившийся на землю Иисус был другим, совершенным продуктом всей плеромы эонов. [\[354\]](#) Можно сказать, что в целом Христос рассматривался гностиками как одна из эманаций высшего Существа, посредством которой божественный принцип вошел в видимый мир и сделал Бога известным, тогда как до сих пор он был скрыт. Таким образом, Христос был силой, небесным Эоном, который следует отличать от его земного облика в виде человека Иисуса. Это мнение совпадало с другими верованиями, согласно которым Христос не являлся и не страдал во плоти, что получило название докетизма.

Гностическая этика основывалась на двойственной концепции человека, что, естественно, привело к тому, что во многих группах практиковался заметный аскетизм. С другой стороны, вера в то, что откровение, принесенное Христом, освободило людей от закона - преувеличение позиции Павла, не сдержанное здравым смыслом Павла, - привела к крайностям распутства.

Гностики также придавали большое значение магическому значению таинств крещения, вечери Господней и помазания елеем. Они рассматривали их как средства посвящения в священные таинства христианства, благодаря которым посвященный получал, как и в языческих мистериях, высшее знание (γνῶσις), которое было спасением. Помимо этого, они прибегали к самой грубой магии, играя с именами и числами, используя изображения,

заклинания, призывы и многие виды диковинных искусств.^[355] Но в этом отношении они почти не расходились со своими современниками.

Из вышесказанного следует, что гностическое движение в целом представляло собой преувеличение обычных христианских догматов, вызванное попыткой соединить христианство со многими греческими и восточными элементами. Результаты варьировались от доктрины, которая отличалась от доктрины, например, иоганнинского писания главным образом отрицанием реального человеческого существования Христа, до самых экстравагантных извращений христианской веры. Многие гностики оставались в Церкви невозмутимыми, другие подвергались ожесточенным нападкам.

Все движение, которое мы рассматривали, очень поучительно, так как оно ярко иллюстрирует опасность, которой подвергалась растущая Церковь, оказаться захлестнутой в путаном потоке эллинской и восточной мысли и мистицизма. Конфликт с такими врагами, как гностики, был одной из главных причин, приведших к формированию свода общепринятой католической доктрины, ведь в догматах отчасти заключалась защита христианства. Хотя Церковь смогла освободиться от большинства гностических ересей, она не смогла полностью избежать их влияния, как мы увидим далее.

Наследницей гностиков и апологетов стала катехизическая школа в Александрии под руководством Климента и Оригена (ок. 200-231 гг.). Ранняя история этой школы неизвестна, но она стала важной в конце II века. В ней изучались как греческие науки, так и Священное Писание, поэтому она была естественным местом для слияния светского образования и христианского богословия.

Климент, который был сначала учеником, затем учителем в этой школе и, наконец, ее главой в течение трех лет (200-203 гг.), был первым, кто попытался изложить христианство со всей помощью, которую могли дать еретические спекуляции и греческая ученость. Из его рук мы имеем три произведения систематического назидания. "Протрептик" адресован новообращенным, и в нем он использует аргументы, схожие с аргументами апологетов, Юстина и Афинагора; "Педагог" дает практические указания по христианской жизни; а "Строматы", "Размышления", призваны представить и утвердить христианство как истинную философию и привести читателя к высшему знанию (*γνώσις*), как гласит его полное название.^[356] Из этого сразу видно, что гностические движения оказали влияние на Климента; и действительно, после частой борьбы с гностическими ошибками, особенно в третьей книге, он посвящает значительную часть шестой и всю седьмую книгу изложению истинного гностицизма.^[357] Его мнение о том, какую услугу оказал человечеству греческий интеллект, подытоживается в часто цитируемых словах: "Философия была наставником, чтобы привести греков, как закон приводил евреев к Христу".^[358]

Но поскольку именно великий ученик и преемник Климента, Ориген, фактически основал христианское богословие как философию и утвердил свои взгляды настолько прочно, что, хотя Церковь многое отвергла в деталях, ее догматы по-прежнему несут на себе печать его системы, мы сразу же перейдем к нему и постараемся кратко изложить наиболее важные элементы его доктрины.

Ориген придерживался традиционного учения апостолов и Ветхого Завета, который, по его мнению, содержал всю сумму христианской истины,^[359] и в то же время свободно работал как спекулятивный мыслитель. Большую часть периода, в течение которого он возглавлял Александрийскую школу (ок. 203-231 гг.), его не беспокоили гонения, и он мог работать в

чистой атмосфере научного исследования. Его богословие было построено на основе светского богословия его времени. [360]

Он считал Бога полностью трансцендентным, но потенциально присутствующим повсюду, непостижимым для человека лишь в той мере, в какой человек может созерцать откровение о Нем в природе и во Христе. Он приписывал Богу справедливость, благодать и всемогущество не просто как потенциальные возможности, но как атрибуты, полностью и вечно осуществляемые во вселенной. И все же, чтобы оставить человека свободным агентом, Ориген был вынужден считать, что Бог ограничивает свое всемогущество. Вера в вечное осуществление атрибутов Бога требовала от него рассматривать творение как вечное, поэтому он считал, что Бог и его творения существовали вечно; Бог, по его словам, никогда не существовал отдельно от своего творения, но оба они были со-вечны. Это не означает, что Ориген считал нынешний мир существующим в видимой форме от вечности, ибо он учил совсем наоборот: этот нынешний мир начался и закончится во времени, но он лишь один в бесконечной череде миров, единственное выражение вечной творческой активности Бога. [361]

Логос в системе Оригена занимает среднее положение между Богом и миром. В противовес тем, кто утверждал, что Логос был рожден во времени и, следовательно, является временным существом, он настаивал на том, что Логос безначален, но вечно порожден Богом. Пытаясь разъяснить свою точку зрения, он использовал знакомые фигуры, говоря, что Логос, вечный Сын, связан с Отцом, как отблеск с источником света или воля с разумом человека. Он был мудростью, сознанием и деятельностью Бога; он также был совершенным образом Бога, вторым Богом. Однако по своей сути он не был независимым, а скорее единым с Отцом, по воле Которого он был вечно сотворен. Будучи сотворенным, он, тем не менее, находился на одной ступени от Бога по отношению к множественному творению; будучи носителем Божественного, он был Творцом мира. [362]

Следует заметить, что в этой философской системе нет необходимости в искупителе, и, действительно, Ориген использовал эту концепцию Христа несколько меньше, чем большинство других авторов. Он настаивал на воплощении Христа, но основным делом человеческого Христа было откровение. [363]

Система Оригена также не требовала Святого Духа, но, чтобы соответствовать христианскому вероучению, он отвел Духу место рядом с Богом-Отцом и Христом-Сыном и сделал его вдохновителем пророков и апостолов. Функции трех личностей в одном лице, касающиеся человека, он определил, сказав, что Бог дал человеку существование, Сын - разум, а Дух - святость. Хотя он считал Дух вечной сущностью Бога, он ставил его в подчиненное положение по отношению к Сыну, который был первым творением через Логос. Таким образом, Ориген в действительности установил две ступени творения: Логос и Святой Дух. [364]

Ниже их он поместил бесконечное множество низших духов, наделенных свободой и связанных на время с материей: ангелов, людей и демонов. Пользуясь своей свободой, некоторые духи отпали от совершенной святости и, войдя в тела, стали душами людей, которым помогали те духи, которые сохранили чистоту и являются ангелами Божьими, и мешали демоны, которые пали ниже людей и предпочитают зло и находят в нем удовольствие. [365] Главный из падших ангелов - дьявол. [366] Однако мир управляется Божественным провидением в направлении конечного добра; поэтому зло не будет окончательно побеждено: люди, которые сейчас выбирают добро, становятся сынами Божьими и возвышаются до ангельского чина. В конце концов, в результате процесса,

который незаметно пройдет через бесчисленные века, даже злые духи будут возвращены к Богу, и таким образом все зло будет очищено.[\[367\]](#) Затем этот процесс начнется снова.

Психология человека Оригена, вероятно, была заимствована у его учителя Климента; но взгляды обоих, как и гностиков, в конечном итоге восходят к Платону.[\[368\]](#) Соответственно, Ориген считал, что в человеческом теле есть две души: первая - животная, или страстная, вторая - разумная, или дух. Последняя - это божественная сущность человека, которая входит в него свыше; первая становится таковой в момент зачатия.[\[369\]](#) Человеческому духу, как и всем остальным, Бог даровал свободу, но через свой злой выбор они пали, так что все люди рождаются в состоянии греха. Долг человека - стремиться дать своей божественной душе власть над собой, чтобы таким образом стать подобным Богу и обрести вечное счастье; присущий ему грех должен быть преодолен его собственной волей и решительным стремлением. Ориген не считал, что человек может полностью осуществить свое собственное спасение; напротив, он твердо придерживался мнения, что необходима божественная благодать; но он утверждал, что первый шаг, акт веры, зависит от свободного выбора человека.[\[370\]](#) Историческое откровение Логоса и искупительная работа Христа, который своей смертью нанес первый удар в борьбе за победу над дьяволом, были включены Оригеном в план спасения, хотя, как я уже говорил, искупление не является логически обязательным элементом его системы. [\[371\]](#)

Согласно Оригену, существует три стадии христианского прогресса. На первой, самой низкой, человек через веру и убеждение в искупительной смерти исторического Христа может достичь состояния безгрешности и общения с Богом. Здесь Логос, воплотившийся в Иисусе, действует через откровение и искупление как врач, исцеляющий людей от их грехов. Но дальше находится более высокая ступень, на которой через любовь и знание душа может подняться от созерцания феноменального мира к "невидимым вещам Бога", то есть к пониманию всего творения; а от них еще выше - к "вечной силе Бога, короче говоря, к Божественности самого Бога". На этих высших ступенях Логос является учителем божественных тайн; они составляют созерцательную жизнь, в которой христианин может обрести совершенное знание. Для такого гностика, каким становится христианин, удостоившийся видения, исторический Христос больше не имеет значения; Логос в своих многообразных откровениях учит его высшей истине.[\[372\]](#)

Таким образом, мы видим, что Ориген предполагал существование двух форм христианства: экзотерической для массы, способной только верить и не постигающей глубоких истин, и эзотерической, предназначенной для немногих, кто мог понять тайны Бога и чьи души могли подняться до познания самого Бога. Этот двойной взгляд зависел отчасти от его гностических наклонностей, отчасти от его толкования Писания, к которому мы сейчас обратимся.

Мы проследили развитие христианства от простого учения Иисуса до греческой философии, как это показано в поздних трудах Нового Завета, апологетов, гностиков и Оригена.

Последний из них завершил процесс, начатый Павлом и Посланием к Евреям, поскольку он успешно и полно объединил религиозные принципы христианской религии с содержанием эллинской философии. Кроме того, должно быть очевидно, что Ориген и те, кто подготовил для него путь, были не меньшими должниками греков, чем евреи, Иисус и Павел, поскольку форма и в немалой степени сама материя их философии была обеспечена светской мыслью. Действительно, Порфирий с некоторым основанием обвинял Оригена в том, что он больше грек, чем христианин.[\[373\]](#)

Следует заметить, что Ориген, как и его предшественники, в значительной степени сделал спасение человека частью философии всей Вселенной, каждая часть которой должна была быть полностью понята только через постижение целого. Иными словами, схема спасения была элементом космологической спекуляции. Первые греческие философы были озабочены решением проблемы физического космоса; вскоре мыслители начали искать причины изменений, не беспокоясь, однако, об этике или религии; но с конца V века до н. э. положение человека, его обязанности и его счастье, природа Божественного и отношения между Богом и миром стали доминирующими темами. У Платона мы впервые видим полностью разработанную религиозную философию космоса, неотъемлемой частью которой является спасение человека. Линия от Платона до Оригена, и мы можем добавить, до наших дней, является непрерывной. Таким образом, мы видим, что греческая философия дала общий план изложения христианства, которое не только должно быть понятным, привлекательным и убедительным как для ученых, так и для простых людей, но и должно было одержать победу над гностиками и другими аберрантными мыслителями.

Это превращение правила веры в эллинскую философию происходило одновременно с превращением отдельных церквей в единое политическое тело с организацией, приспособленной для защиты в настоящем и для агрессии в будущем.

Если бы позволило место, можно было бы привести множество иллюстраций, чтобы показать, как языческая философия и мистицизм в деталях повлияли на христианских теологов. Многие примеры мы уже видели вскользь, например, мнение, которого придерживались Климент и Ориген, а также гностики и, возможно, Павел, что высшая христианская истина должна быть получена путем прямого откровения, видения Божественного. Это было распространено не только в поздних мистических философиях, таких как неопифагорейство и неоплатонизм, но и в мистических религиях, в том числе и в греческих мистериях. Опять же можно показать, что этическая система Оригена в гораздо большей степени обязана стоицизму и позднему платонизму, чем учению Христа, которое, однако, легко приводилось в соответствие с доктринами философов. Или же мы можем еще раз остановиться на развитии триединой природы Бога, в результате чего трансцендентный Бог и Логос языческой теологии были объединены с различной концепцией духа Божьего, также знакомой по эллинской мысли, чтобы создать Троицу христианской догмы.

Таким образом, рассматривая способы, с помощью которых христианство приспособлялось к интеллектуальному миру в целях защиты и завоевания, мы видим множество примеров влияния, которое языческая среда оказала на христианство. Теперь давайте рассмотрим еще несколько иллюстраций.

Первым из них будет метод толкования, который применялся к священным писаниям. Уже в VI веке до н. э. гомеровская мифология вызвала протест Ксенофана и других;^[374] и в защиту ее сторонники Гомера приняли новую форму толкования, заявив, что в мифах заложен более глубокий смысл, чем это кажется на первый взгляд. Теаген из Регия (ок. 525 г. до н. э.) предположил, что гомеровские боги выражают либо человеческие способности, либо природные стихии, и тем самым положил начало долгой истории аллегорической экзегезы.^[375] С этого времени такая интерпретация мифов стала общепринятой практикой; ее переняли стоики; в Александрии еврейские ученые переняли ее и применили к писаниям Ветхого Завета, так что до начала нашей эры священные писания регулярно получали такое объяснение. Филон показывает, насколько универсальной была эта процедура. При этом, конечно, исторический характер Ветхого Завета отодвигался на задний план, и таким

образом удавалось избежать многих трудностей в толковании, которые в противном случае могли бы беспокоить человека, считающего каждую часть священных книг совершенной. Естественно, ранние христиане последовали за своими предшественниками, и фактически аллегорическое толкование Ветхого Завета сохранилось до наших дней. Ориген помог установить, так сказать, стандартную систему; согласно ему, Писание следует понимать в трех смыслах, соответствующих тройственной природе человека: во-первых, буквальный смысл, предназначенный для "плоти", простого человека; во-вторых, психический, соответствующий нравственному человеку; и, наконец, пневматический смысл, предназначенный для духовного человека.[\[376\]](#)

Развитие христианского аскетизма послужит еще одной иллюстрацией к нашей теме. Вспомним, что орфики и пифагорейцы навязывали своим последователям образ жизни, в котором определенные вещи были под запретом. Эти две секты первыми поняли смысл дуализма плоти и духа, который мы находим значимым на протяжении всего нашего исследования. Платон и более поздние философские школы развивали высшее значение двойственной природы человека, пока аскетизм в большей или меньшей степени не стал нормальным режимом для философа почти каждой школы. В восточных религиях также требовались определенные воздержания в качестве подготовки к посвящению в их мистерии.

В целом аскетизм был чужд как иудаизму, так и раннему христианству.[\[377\]](#) В Павловых посланиях, правда, встречаются отрывки, в которых противопоставляются плоть и дух; девство умеренно одобряется в Первом послании к Коринфянам, но Послание к Колоссянам содержит прямой аргумент против ошибок малоазийских аскетических учителей, а непавловское Первое послание к Тимофею борется с безбрачием и вегетарианством.[\[378\]](#) Действительно, в Новом Завете было трудно найти удовлетворительное обоснование аскетической жизни. Христианство, однако, не могло избежать своего окружения. Уже во втором веке появились секты гностиков, монтанистов и энкратитов, которые придавали большое значение аскетической практике; в то же время усилилась привычка поститься, многие связали себя узами вечного девства, а богатство считалось несовместимым с высшим христианским характером. В третьем веке многие стали удаляться от мира, а к пятому веку монашество утвердилось как на Востоке, так и на Западе. Но именно язычество дало людям идеал святого аскета, и церковные писатели, которые обосновывали христианскую практику, черпали свои аргументы у греческих философов и порой с трудом справлялись с критикой иудейских защитников нормальной человеческой жизни.

Ранние христиане почти повсеместно использовали обряд крещения как средство ритуального очищения. Иисус был крещен Иоанном, но он никогда не ставил крещение условием ученичества. Апостолы крестили водой сразу после обращения. Исповедание грехов, покаяние и признание Иисуса Христом были предварительными требованиями; считалось, что сам акт крещения знаменует собой прощение грехов и дарование Святого Духа. Но уже в начале второго века мы видим, что новообращенный проходил период обучения и был обязан поститься, прежде чем принять крещение.[\[379\]](#) С середины этого века с обрядом стала ассоциироваться новая группа идей, почерпнутых из таинств. Он стал таинством (**μυστήριον**), тот, кто его совершал, - мистагогом (**μυσταγωγός**); использовались многие формы речи, применявшиеся при языческих инициациях; языческое выражение "просветление" (**φωτισμός, φωτίζεσθαι**) стало христианским термином. Точно так же о тех, кто был посвящен в христианские таинства, говорили, что они носят печать (**σφραγίς**) на лбу.[\[380\]](#) В целом было принято считать, что крещение - христианская инициация - обладает магической силой, обеспечивающей спасение, подобной той, которой, как считалось,

обладал языческий ритуал инициации. Кроме того, требовался длительный период подготовки, проводилось резкое различие между теми, кто прошел христианское посвящение, и теми, кто его не прошел, а Церковь стала тайной ассоциацией.^[381] Позднее молитва "Отче наш" и формула крещения стали передаваемыми словами (*σύμβολον*), которые скрывались от катехуменов незадолго до крещения.

Точно так же и Вечеря Господня со временем приобрела характер тайны. Игнатий, Юстин и Иреней, уроженцы Востока и знакомые с языческими мистериями, приписывают ее празднованию необычайную действенность. Считалось, что элементы становятся плотью и кровью Христа,^[382] или принимают небесную природу в дополнение к земной, благодаря чему причастник обретает надежду на вечное воскресение.^[383] Игнатий в начале века назвал хлеб "лекарством бессмертия и противоядием против смерти".^[384] Как таковой он имел магическое значение.

Если бы время и тема позволяли, мы могли бы извлечь дополнительные иллюстрации влияния язычества из церковного календаря, который показал бы, как языческие праздники были вытеснены христианскими; или мы могли бы изучить список принятых святых, некоторые из которых имеют языческое происхождение, а другие, так сказать, являются композитами; или снова мы могли бы обратиться к христианскому искусству и посмотреть, как языческие типы были адаптированы к христианскому использованию. Но хотя такие исследования могут оказаться интересными, мы не можем приступать к ним сейчас, поскольку уже несколько отклонились от нашей темы.

Как бы ни было велико влияние языческой среды на христианство, всегда есть вероятность, что в таком исследовании, как данное, мы получим неверную точку зрения. Мы должны помнить, что христианство было позитивной религией, которая, будучи преобразована в греческую философию, не утратила своего собственного характера; более того, она не была затемнена греческой интеллектуальной привычкой, но она присвоила эту привычку и в конце концов сделала ее своей собственной. Языческая мысль и практика влияли на христианство бесчисленными способами, но они не подавляли его. Мы также не должны недооценивать ту услугу, которую язычество оказало вере, которой предстояло его низвергнуть. Долгие поиски философами правил жизни, греческие и восточные мистерии, мистические философии - все это создало благоприятную среду для христианства. Быстрое распространение этой новой религии, сначала в Сирии и Малой Азии, объяснялось не только близостью этих стран к Палестине. На протяжении веков они были знакомы с мистическими религиями, которые в грубой форме стремились дать то, что обещало христианство, в более благородной форме. То же самое в определенной степени относилось и к великим центрам Запада. Без уже подготовленной среды христианство имело бы совсем другую историю, чем та, которую мы знаем. Кроме того, мы уже убедились в том, что греческая риторика и философия послужили формой, в которой христианство стало понятным, и дали ему интеллектуальное оружие, с помощью которого оно отчасти одержало победу над язычеством.

Теперь мы можем спросить, каковы были некоторые из главных причин триумфа христианства. Иногда легкомысленно говорят, что его победа была обусловлена тем, что оно "обещало бессмертие безнадежному миру". Но мы знаем, что существовало много современных религий, обещавших бессмертие, и что мир не был лишен надежды. Мы должны попытаться заглянуть несколько глубже, и мы не можем ограничиваться только интеллектуальными причинами.

Первая, хотя и не самая значительная, причина может быть найдена в позитивном и благородном монотеизме христианства. Другие религии путем синкретических процессов пришли к учению о единстве Божественного, о едином Боге, который вбирает в себя множество божеств; но новая вера, опираясь на свое иудейское наследие, учила, что Бог только Один и что нет другого.

И все же самые важные причины следует искать в личности и миссии Иисуса. Он принес людям новое откровение о Боге, и это было откровение, которое, по мнению людей, было предсказано в Ветхом Завете. Иудейские Писания были единственным сводом священных писаний, известных греко-римскому миру, и их авторитет был огромен везде, где преодолевались антииудейские предрассудки или когда, как в христианской мысли, Иисуса связывали с его пророчествами. Это влияние распространялось на греков, особенно в таких местах, как Александрия, задолго до того, как Иисус начал свое служение. Поэтому естественно, что желание язычников получить откровение, а также мессианские надежды евреев были связаны с Ветхим Заветом, чтобы христианство имело поддержку в виде его весомого авторитета.

Кроме того, христианство знало своего Спасителя и Искупителя не как некоего бога, чья история заключена в мифе, наполненном грубыми, примитивными и даже оскорбительными элементами, как истории об Аттисе, Осирисе и в некоторой степени о Дионисе. Такие мифы требовали насильственной интерпретации, чтобы сделать их приемлемыми для просвещенных умов. Напротив, христианский Спаситель жил и общался с людьми, чей разум и чувства восприняли его личность, поступки и характер. Эти свидетели передавали свои знания напрямую, и они свидетельствовали, что жизнь Иисуса соответствовала его учениям. Иисус был историческим, а не мифическим существом. Христианскому верующему не навязывали никаких отдаленных или нечистых мифов; его вера была основана на позитивных, исторических и приемлемых фактах.

Христианство продемонстрировало превосходную способность адаптироваться к любому классу; оно было практическим руководством по жизни для всех, руководством, которое вскоре было признано его противниками как имеющее высочайшую этическую ценность. Несмотря на человеческие слабости христиан, их превосходная нравственность была общепризнана со времен Плиния.^[385] Их побуждения к праведной жизни проистекали из любви и веры, а не из каких-либо социальных или рациональных санкций, а плодами были "любовь, радость, мир, долготерпение, благость, доброта, верность, кротость, воздержание". Эти добродетели и вера в то, что откровение Христа и мистическое единение человека с Божественным принесут спасение, могли быть понятны самым неграмотным. Интеллектуальные слои находили в христианстве исполнение целей как греческой мысли, так и ветхозаветных пророчеств; в нем они видели высшую философию. Таким образом, христианство оказалось религией, которая удовлетворяла желания и надежды людей, а также их философские цели более полным и духовным способом, чем восточный мистицизм или греческий рационализм; оно давало более благородную уверенность в спасении.

Наконец, опыт показал ценность христианства; уже во втором веке апологеты могли апеллировать к общеизвестным знаниям христиан, чтобы показать превосходство их веры.

Однако к концу второго века христианство не завоевало много приверженцев за пределами Сирии и Малой Азии, разве что в крупных городах. Третий век стал периодом, когда язычество быстро пришло в упадок, а христианство стремительно продвигалось к своему триумфу; к 300 году оно заполнило весь средиземноморский мир, и гордое заявление, сделанное Тертуллианом за столетие до этого, стало оправдываться: "Мы - вчерашний день,

и все же мы заполнили все ваши владения, города, дома, замки, поселки, советы, сами ваши лагеря, племена, палаты, дворец, сенат, форум - мы оставили вам только ваши храмы".^[386] Победа над языческими религиями и философиями действительно была несомненной; но этот успех был обеспечен с интеллектуальной стороны путем трансформации учения Иисуса и апостолов в греческую философию. Именно в этом качестве христианство занимает последнее место в истории греческой религиозной мысли.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

БИБЛИОГРАФИЯ

Общие работы

Соответствующие статьи в "Британской энциклопедии", 11 издание, часто ценны, поскольку написаны специалистами. Из других энциклопедических трудов наиболее полезны следующие: Гастингс: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I-VIII, A-Mulla, 1908-. W. Roscher: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, A-Tan, 1884-. Pauly-Wissowa: *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, A-Imperator, Ra-Ryton, 1894-. Daremberg et Saglio: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, A-Via, 1887-.

Греческая религия.-Л. R. Farnell: *The Cults of the Greek States*, 5 vols., 1896-1907. Всестороннее исследование великих божеств. Id.: *The Higher Aspects of Greek Religion*, 1912. L. Campbell: *Religion in Greek Literature*, 1898. J. Adam: *The Religious Teachers of Greece*, 2 ed., 1909. Интересная и ценная книга по периоду от Гомера до Платона. A. Fairbanks: *A Handbook of Greek Religion*, 1910. Восхитительное изложение предмета в умеренном объеме с прекрасной библиографией. Г. Ф. Мур: *История религий*, I, с. 406-602, о греческих и римских религиях, 1913. Работа мастера во всей области. Эд. Meyer: *Geschichte des Altertums*, II-V, 1893-1902. Религия греков нигде больше не рассматривается так хорошо с исторической точки зрения. G. F. v. Schoemann: *Griechische Altertümer*, 4 ed., by Lipsius, II, pp. 133-607, 1902. P. Stengel: *Die griechischen Kultusaltertümer*, 2 ed., 1898. Лучшая обработка религиозных древностей греков. O. Gruppe: *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 2 vols., 1897, 1906. Это наиболее полный труд, посвященный данной теме; его ценность несколько снижается из-за своеобразных взглядов автора. S. Wide: *Griechische und Römische Religion*, in Gercke und Norden: *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, 2 ed., II, pp. 169-271, 1912.

Мифология.- *Мифология всех рас*, I, греческая и римская, В. С. Фокс, 1916. Современное изложение мифов, связанных с главными богами; книга хорошо иллюстрирована и снабжена обширной библиографией. Preller: *Griechische Mythologie*, I, 4 ed., by Robert, 1894; II, 3 ed., by Plew, 1872.

Этика.-L. Schmidt: *Die Ethik der alten Griechen*, 2 vols., 1882. Стандартная трактовка предмета. J. Denis: *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, 2 ed., 2 vols., 1879. Историческое изложение греческих нравов до конца пятого века нашей эры. M. Wundt: *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 vols., 1908, 1911. Эта книга охватывает период от Гомера до Марка Аврелия. W. E. H. Lecky: *History of European Morals*, I, pp. 169-356. Период от Августа до неоплатонизма, 1869. C. Martha: *Études morales sur l'antiquité*, Paris, 1896. W. H. S. Jones: *Греческая мораль в связи с институтами*, 1906.

Философия.- Эд. Целлер: *Die Philosophie der Griechen*: I, 1 и 2, 5 изд., 1892; II, 1, 4 изд., 1889; II, 2, 3 изд., 1879; III, 1, 4 изд., 1909; III, 2, 4 изд., 1903. Английские переводы с четвертого или третьего немецких изданий: *Pre-Socratic Philosophy*, 2 vols., 1881; *Socrates and the Socratic Schools*, 1885; *Plato and the Older Academy*, 1888; *Aristotle and the Early Peripatetics*, 2 vols., 1897; *The Stoics, Epicureans, and Sceptics*, 1892. Лучшая история античной философии, содержащая полные ссылки на источники. Th. Gomperz: *Griechische Denker*, 3 vols., 2 ed., 1903-09. Английский перевод: *Greek Thinkers*, 4 vols., 1901-12. Интересная книга, но менее полезная, чем книга Целлера. Дж. Бернет: *Early Greek Philosophy*, 2 ed., 1908; id.: *Greek Philosophy*, I, *Thales to Plato*, 1914. A. W. Benn: *The Greek Philosophers*, 2 ed., 1914. Три ценные книги. M. Louis: *Doctrines religieuses des philosophes Grecs*, 1909.

I

T. D. Seymour: *Life in the Homeric Age*, chaps. xiv-xvi, 1907. Приводит факты, касающиеся религии в "Илиаде" и "Одиссее". J. Adam: *Religious Teachers*, pp. 21-83. E. Rohde: *Psyche* I³, pp. 1 ff., 1903. Nägelsbach: *Homerische Theologie*, 3 ed., 1884. O. Gruppe: *Griechische Mythologie*, pp. 987-1015. Кэмпбелл: *Religion in Greek Literature*, pp. 53-113. J. Girard: *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*, 3 ed., pp. 1-133, 1887.

P. Waltz: *Hésiode et son poème moral*, 1906. Наиболее ценная обработка "Трудов и дней" Гесиода. Ed. Meyer: *Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern*, in *Genethliakon*, 1910. O. Gruppe: *Die griechischen Culte und Mythen*, I, pp. 567-612, 1887. P. Decharme: *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, pp. 1-26, 1904.

II

Орфические фрагменты цитируются по изданию Абея, 1885; таблички, найденные в могилах, - по Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, 3 ed., II, pp. 163 ff., 1912.

Лобек: *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*, 1829. Классическая работа. Rohde: *Psyche*, I³, pp. 278 ff., о мистериях; II³, pp. 1 ff., о дионисийской религии и орфизме. Adam: *Religious Teachers*, гл. v. Campbell: *Religion in Greek Literature*, pp. 238-266. Фэрбэнкс: *Handbook of Greek Religion*, pp. 128-137; 230-248. J. E. Harrison: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 2 ed., chaps. viii-xii, 1908. Эту книгу следует использовать с осторожностью. Б. И. Уилер: *Dionysus and Immortality*, 1899. Лекция Ингерсолла за 1898-99 гг. Girard: *Le sentiment religieux*, pp. 171-297. Gruppe: *Griechische Culte und Mythen*, I, pp. 612-675; *Griechische Mythologie*, 1016-1041. Э. Маасс: *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, 1895. А. Дитерих: *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, 2 ed., 1913. Хотя две предыдущие книги посвящены в основном раннему христианству, в них содержится много материала, касающегося раннего орфизма и мистерий. Фарнелл: *Cults of the Greek States*, III, pp. 126-213; 343-367; V, 85-181. А. Моммзен: *Feste der Stadt Athen*, pp. 204-277; 405-421, 1898. P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, 1914. Гипотеза автора о египетском происхождении Элевсинских мистерий несостоятельна. К. Н. Е. De Jong: *Das antike Mysterienwesen*, 1909. Обсуждение явлений, связанных с несколькими мистериями.

III

Фрагменты Архилоха, Солона, Феогниса и Симонида цитируются по Bergk: *Poetae Lyrici Graeci*, 3 ed., II и III; фрагменты Эсхила и Софокла - по Nauck: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2 ed., 1889.

Адам: *Религиозные учителя*, стр. 83-183. Кэмпбелл: *Религия в греческой литературе*, с. 114-121; 169-180; 195-208; 267-290. Жирап: *Le sentiment religieux*, pp. 135-170; 247-448. Decharme: *Critique des traditions religieuses*, pp. 91-112. Gruppe: *Griechische Mythologie*, pp. 1041-1058. E. Buchholz: *Die sittlichen Weltanschauung des Pindaros und Aeschylos*, 1869. F. F. C. Fischer: *De deo Aeschyleo*, 1912. Dronke: *Die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylos und Sophocles*, Jahrb. für klass. Phil., Suppl. IV, pp. 1-116. F. Lübker: *Die sophokleische Theologie und Ethik*, 1851, 1855.

IV

Фрагменты досократовских философов цитируются по Diels: *Fragmente der Vorsokratiker*, 2 vols., 3 ed., 1912; фрагменты Еврипида - по Nauck: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2 ed., 1889.

Adam: *Religious Teachers*, pp. 184-355. Кэмпбелл: *Religion in Greek Literature*, pp. 291-337. Целлер: *Philosophie der Griechen*, I, 1⁵, pp. 521-552; I, 2⁵, pp. 623-837; 968-1164; английский перевод, *Pre-Socratic Philosophy*, II, pp. 1-206; 321-516. Сократ и сократические школы, с. 39-236. Гомперц: *Griechische Denker*, I², pp. 127-134; 168-204; 331-396; II², pp. 3-95; английский перевод, I, 155-164; 208-254; 412-496; II, pp. 3-118. Г. Грот: *История Греции*, гл. 67-68. Бернет: *Ранняя греческая философия*, с. 143-191; 227-318; *Греческая философия*, с. 57-81; 105-192. Бенн: *Греческие философы*, с. 65-143. Луи: *Doctrines religieuses*, pp. 1-95.

Decharme: *Critique des traditions religieuses*, pp. 43-63; 113-140; *Euripide et l'esprit de son théâtre*, 1893; английский перевод James Loeb: *Euripides and the Spirit of his Dramas*, 1906. A. Верралл: *Euripides the Rationalist*, 1895. В. Нестле: *Euripides der Dichter der griechischen Aufklärung*, 1902.

V

Adam: *Religious Teachers*, pp. 356-460. О Платоне, написанная одним из лучших английских платонистов последнего времени. Zeller: *Philosophie der Griechen*, II, 1⁴, pp. 389-982; II, 2³, pp. 1-806; английский перевод, *Plato and the Older Academy*, pp. 1-552; *Aristotle and the Early Peripatetics*, I-II, pp. 1-347. Гомперц: *Griechische Denker*, II², pp. 203-533; III², полностью; английский перевод, II, pp. 249-397, III и IV, полностью. Бернет: *Греческая философия*: I, pp. 205-350. Бенн: *Greek Philosophers*, pp. 144-326. Э. Кэйрд: *Эволюция теологии в греческих философах*, I, с. 58-382; II, с. 1-30. 1904. Луи: *Doctrines religieuses*, pp. 99-164. Decharme: *Critique des traditions religieuses*, pp. 181-219; 233-242. Кэмпбелл, *Религия в греческой литературе*, с. 342-367.

VI

Фрагменты ранних стоиков цитируются по von Arnim: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-III, 1903-05 (S V F).

Бенн: *Greek Philosophers*, pp. 326-364; 452-473; 523-588. Caird: *Theology in Greek Philosophers*: II, pp. 31-316. Луи: *Doctrines religieuses*, pp. 199-343. Decharme: *Critique des traditions religieuses*, pp. 259-501. Целлер: *Philosophie der Griechen*: III, 1⁴, pp. I-373; III, 2⁴, pp. 82-218; 254-735. Английский том: *Stoics, Epicureans, and Sceptics*, включает в себя не больше, чем указано в его названии. Э. В. Арнольд: *Римский стоицизм*, 1911. Полезная книга. Э. Беван: *Стоики и скептики*, 1913. Ренан: *Marc-Aurèle*, 1882. E. Bréhier: *Les idées philosophiques et religieuses de Philo*, 1908. J. Martin, *Philon*, 1908. Уиттакер: *The Neo-Platonists*, 1901. B. A. G. Fuller: *The Problem of Evil in Plotinus*, 1912.

VII

Для изучения политических отношений Италии с Грецией и Востоком следует обратиться к стандартным историям Рима; следующие книги посвящены в основном религии.

G. Wissowa: *Religion und Kultus der Römer*, 2 ed., 1912. Стандартная книга по этому вопросу; всеобъемлющий труд, отличающийся глубоким образованием. Marquardt: *Römische Staatsverwaltung*, III, 2 ed., 1885. W. Warde Fowler: *The Religious Experience of the Roman People from the Earliest Times to the Age of Augustus*, 1911. Лучшая книга по этому периоду. Id.: *Римские представления о божестве в последнее столетие до христианской эры*, 1914; *Римские праздники периода республики*, 1899. Дж. Б. Картер: *Религия Нумы*, 1906; *Религиозная жизнь Древнего Рима*, главы i-iii, 1911. G. Boissier: *La religion romaine d'Auguste aux Antonines*, 6 ed., 1906. Ценная книга, написанная мастером. Дилл: *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, 2 ed., pp. 289-546, 1911. E. Beurlier: *Le culte impérial*, 1891.

VIII

Дилл: *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*, pp. 547-626. Гловер: *The Conflict of Religions in the Early Empire*, 3 ed., 1909. Бенн: *Greek Philosophers*, pp. 487-522. J. Reville: *La religion à Rome sous les Sévères*, 1886. F. Cumont: *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., 1894-1900. Единственное исследование любой из восточных религий, в котором полностью учитываются монументальные, эпиграфические и литературные свидетельства. Id.: *Les mystères de Mithra*, 2 ed., 1902; английский перевод, 1910; *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1907; английский перевод, 1911; *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912. J. Toutain: *Les cultes païens dans l'empire romain*, II, 1 *Les cultes orientaux*, 1911. Ценное исследование восточных религий в латинских провинциях. Географическое распространение этих религий в Британии, Галлии и Германских провинциях, а также в Испании обсуждалось К. Х. Муром в следующих работах: *Harvard Studies in Classical Philology*, XI, pp. 47 ff.; *Transactions of the American Philological Association*, XXXVIII, pp. 109 ff.; и в *Studies in the History of Religions presented to C. H. Toy*, 1912. G. Showerman: *The Great Mother of the Gods*, 1901. Хепдинг: *Ammuc*, 1903. G. Lafaye: *Histoire der culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte*, 1884. R. Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910.

IX-X

Многие из соответствующих статей в "Библейском словаре" и "Энциклопедии религии и этики" Гастингса, в "Британской энциклопедии", 11 изд. и в других подобных изданиях написаны специалистами и представляют большую ценность.

A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 4 ed., 1909; английский перевод с третьего немецкого издания, I и II, 1901. Самая ценная книга по этому вопросу. F. Loofs: *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4 ed., Halle, 1906. Первые главы охватывают ранний период. G. B. Stevens: *The Theology of the New Testament*, 1903. H. Holtzmann: *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 vols., 2 ed., 1911.

A. К. Макгифферт: *История христианства в апостольский век*, 1897. J. Н. Ропес: *The Apostolic Age*, 1906.

S. J. Case: *The Evolution of Early Christianity*, 1914. К. Лейк: *Ранние послания святого Павла*, 1911; *Управление верой*, 1915. Т. Р. Гловер: *Конфликт религий в Римской империи*, 1909.

J. Geffcken: *Zwei griechischen Apologeten*, 1907. Важный комментарий к Аристиду и Афинагору, которому предшествует введение, посвященное истории и особенностям греческих апологетов, а затем - очерк развития апологетической литературы после Афинагора до Августина. A. Puech: *Les apologistes grecs du II^e siècle de notre ère*, 1912.

H. S. Mansel: *The Gnostic Heresies*, 1875. E. de Faye: *Gnostiques et gnosticisme*, 1913.

C. Bigg: *Христианские платоники Александрии*, 1886. E. de Faye: *Clément d'Alexandrie*, 2 ed., 1906.

P. Wendland: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 2 ed., 1912. Книга первостепенной важности о состоянии античного мира в период зарождения христианства. Э. Хэтч: *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, 8 ed., 1901. G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, 1894. G. Wobbermin: *Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, 1896. C. Clemen: *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, 1909; английский перевод: *Primitive Christianity and its Non-Jewish Sources*, 1912; *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, 1913. C. H. Moore: *Greek and Roman Ascetic Tendencies in Harvard Essays on Classical Subjects*, pp. 97-140, 1912. H. Streithman: *Geschichte der frühchristlichen Askese in der Umgebung des werdenden Christentums*, 1914. Эту книгу мне не удалось увидеть. A. Deissman: *Licht vom Osten*, 3 ed., 1909; английский перевод, *Light from the Ancient East*, chap. iv, 1910. R. Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1910. Э. Маасс: *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, 1895. A. Dieterich: *Nekyia*, 2 ed., 1913.

A. Harnack: *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 vols., 3 ed., 1915; английский перевод: *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 2 ed., 2 vols., 1908.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

ОБРАЗЕЦ РИМСКОГО КАЛЕНДАРЯ

Взято из *Fasti Praenestini*, которые были составлены между 4 и 10 гг. н.э.

Буквы первого столбца обозначают восемь дней римской *нундины*, которые повторяются для последующих периодов нундины; второй столбец дает число дней до календ, нон или ид, в зависимости от случая; в третьем столбце указывается характер дня: **C** = *comitalis*, **F** = *fastus*, **N** и **NP** = *nefastus*, и даются самые древние праздники: **VIN** = *Vinalia*, **ROB** = *Robigalia* и т. д.; малыми заглавными буквами указаны праздники, добавленные в исторический период, и другие примечания.

23-30 апреля

A	VIII	VIN	[VINI OMNIS NOVI LIBAMENTVM IOVI] CONSECRATVM [EST CVM LATINI
		F	BELLO PREME] RENTVR AB -RVTILIS-QVIA -MEZENTIVS -REX -ETRV[SCO]RVM
			PACISCEBATVR -SI -SVBSIDIO VENISSIT -OMNIVM -ANNORVM VINI-FRVCTVM -
			SIG -DIVO -AVGVSTO -PATRI -AD -THEATRVM -MARC[ELLI] IVLIA-AVGVSTA -ET

			-TI -AVGVSTVS -DEDICARVNT
B	VIII	CTI -	CAESAR -TOGAM -VIRILEM -SVMPSIT -IMP -CAESARE -VII -AGRIPPA III -COS -FERIAE -ROBIGO -VIA -CLAVDIA -AD -MILLIARIVM
C	VII	ROB	NP V -NE -ROBIGO -FRVMINTIS -NOCEAT -SACRIFICIV[M] ET -LVDI -CVRSORIBVS -MAIORIBVS -MINORIBVSQ FIVNT -FESTVS -EST PVERORVM LLNONIORVM QVIA PROXIMVS -SVPERIOR MERETRICVM EST
D	VI	F	HVNC -DIEM -DIVVS -CAESAR -ADDIDIT
E	V	C	
F	III	HP	LVDI -FLORAE FERIAE -EX -S -C -QVOD -EO -DI[E AEDICVL]A -ET -[ARA] VESTAE -IN -DOMV -IMP -CAESARIS -AVGV[STI PO]NTIF -MA[X] DEDICATAST -QVIRINIO ET VALGIO CoS EODEM DIE -AEDIS -FLORAE -QVAE -REBVS -FLORESCENDIS PRAEEST DEDICATA -EST -PROPTER STERILITATEM -FRVGVM
G	III	C	LVDI
H	PR	C	LVDI
XXX			

ФУТБОЛЬНЫЕ ССЫЛКИ:

- [1] Ирод. 2, 53.
- [2] Ил. 5, 335 и далее; 855 и далее.
- [3] Ил. 21, 400-426.
- [4] Ил. 1, 531-570.
- [5] Ил. 13, 1 и далее.
- [6] Од. 5, 1-298.
- [7] Ил. 18, 394-405.
- [8] Ил. 10, 515 и далее.
- [9] Ил. 5, 385-391.
- [10] Ср. Ил. 23, 382 и далее; Ил. 5, 335; 855 и далее.
- [11] Ил. 16, 433 и далее.
- [12] Од. 3, 236 и далее.
- [13] Ил. 24, 209 и далее.
- [14] Од. 7, 196 и далее.
- [15] Од. 10, 174 и далее.
- [16] Ил. 6, 486 и далее.

- [17] *Il.* 8.
- [18] *Il.* 4, 51 f.
- [19] *Od.* 8, 360-366.
- [20] *Il.* 1, 544; *Od.* 1, 45; *Il.* 3, 276.
- [21] *Il.* 20, 1 и далее.
- [22] *Il.* 1, 517 и далее.
- [23] *Il.* 15, 18-22.
- [24] *Ил.* I, 592 и далее.
- [25] *Od.* 13, 296-299; 331 и далее.
- [26] *Il.* 6, 297-310.
- [27] *Il.* 2, 549; *Od.* 7, 81.
- [28] *Il.* 2, 371 и часто.
- [29] *Od.* 4, 615 и далее; 15, 115 и далее.
- [30] *Il.* 18, 369 и далее.
- [31] *Od.* 7, 91 и далее.
- [32] *Il.* 18, 417 и далее.
- [33] *Il.* 18, 478 и далее.
- [34] *Il.* 21, 442 и далее.
- [35] *Od.* 13, 162 и далее.
- [36] *Il.* 24, 334 и далее.
- [37] *Od.* 5, 28 и далее.
- [38] *Il.* 2, 5 и далее.
- [39] *Il.* 4, 1 и далее.
- [40] *Il.* 1, 258; ср. 2, 202, 273.
- [41] *Ил.* 3, 179.
- [42] *Il.* 1, 37-41.
- [43] *Il.* 8, 236 и далее.
- [44] *Od.* 4, 351 и далее.
- [45] *Il.* 9, 533 и далее.
- [46] *Il.* 1, 65.
- [47] *Euth.* 14 E; *Alc.* 11, 149 D ff.

- [48] *Od.* 4, 502 ff.
- [49] *Il.* 22, 365 f.
- [50] *Od.* 11, 488 и далее.
- [51] *Il.* 17, 446 f.; 24, 525 f.
- [52] *Il.* 1, 528 и далее.
- [53] *Or.* 12, 51.
- [54] *Th.* 220 ff.
- [55] *W. u D.* 311.
- [56] *Ibid.* 303 и далее.
- [57] *W. and D.* 286 ff.
- [58] *Ibid.* 213 и далее.
- [59] *W. u D.* 265 f.
- [60] *Ibid.* 333 f.
- [61] *Ibid.* 225 ff.
- [62] *W. and D.* 274 ff.
- [63] Там же. 709 и далее.
- [64] *W. and D.* 256 ff.
- [65] Там же. 252 и далее.
- [66] *W. and D.* 336 ff.
- [67] *W. and D.* 47-104.
- [68] *Ibid.* 109-201.
- [69] *W. and D.* 182 ff.
- [70] *Ibid.* 174 f.
- [71] *Il.* 23, 170-176.
- [72] *Od.* II, 24-36.
- [73] *Herod.* 4, 94 и далее.
- [74] *Frg.* 7 A.
- [75] *Frg.* 46 A.
- [76] *Frg.* 115.
- [77] *Frg.* 14.
- [78] *Frg.* 154 A.

- [79] *Frg.* 223 A.
- [80] *Frg.* 117.
- [81] *Frg.* 115.
- [82] *Or.* 18.
- [83] *Clem. Protrep.* p. 12 P.
- [84] *Ibid.* p. 18 P.
- [85] *Ath.* XI, 93, p. 496: Proclus ad Plat. *Tim.* p. 293 C. Нет уверенности в том, что заметки Афиней и Прокла относятся к одному и тому же обряду, но я решился так их интерпретировать.
- [86] *Hippol. Philos.* p. 115 M.
- [87] *Frg.* 45 Rose.
- [88] 480 f.
- [89] *Frg.* 137.
- [90] *Frg.* 753.
- [91] 454 ff.
- [92] *Еф. арх.* III (1883), p. 81, 8.
- [93] *Ditt. Syll.*², 653.
- [94] *De mys.* 31.
- [95] *Plut. de aud. poet.* 21 F.
- [96] *Xen. ap. Stob., Flor.* 88, 14.
- [97] 165 f.; 171 f.
- [98] *Frg.* 61.
- [99] *Frg.* 56.
- [100] *Frg.* 74, 5 ff.
- [101] 167 f.; 1075 ff. (ср. 583 f.).
- [102] 425-431.
- [103] 383 ff.
- [104] 319 и далее.
- [105] 1029 ff.
- [106] *Frg.* 88.
- [107] *Frg.* 4, 1-16.
- [108] 13, особенно ст. 11-32.

- [109] 373-380.
- [110] 731 ff.
- [111] Solon 13, 31 f.
- [112] *Pyth.* 3, 78 f.
- [113] *Nem.* 6, 1 ff.
- [114] Cp. *Ol.* 13, 83; *Pyth.* 10, 49; *Frg.* 142.
- [115] *Pyth.* 2, 49 ff.
- [116] *Pyth.* 9, 44 и далее.
- [117] *Frg.* 140.
- [118] *Ol.* 1, 64.
- [119] *Isth.* 3, 5 f.
- [120] *Ol.* 10, 3; *Frg.* 205; *Pyth.* 3, 29.
- [121] *Ol.* 1, 52.
- [122] *Isth.* 6, 71.
- [123] *B. и Д.* 694.
- [124] *Isth.* 5, 13 ff.
- [125] *Nem.* 11, 13 и далее.
- [126] Bacch. 14, 50-63 (Jebb).
- [127] *Frg.* 131.
- [128] *Ol.* 2, 63 ff.
- [129] *Supp.* 524 f.; 574.
- [130] *Ag.* 160 ff.
- [131] *Frg.* 70.
- [132] *Pers.* 827 ff.
- [133] *Sept.* 597-608.
- [134] *Choeph.* 1065 и далее.
- [135] *Choeph.* 306 и далее; 400 и далее.
- [136] *Eum.* 264 и далее.
- [137] *Antig.* 621 и далее.
- [138] *O. C.* 1381 f.
- [139] *Phil.* 446 ff.

[140] *Frg.* 103.

[141] *Frg.* 226.

[142] *Phil.* 1440 ff.

[143] *Ant.* 1347 и далее.

[144] *Ai.* 127 и далее.

[145] *O. C.* 495 и далее.

[146] *O. T.* 863 и далее.

[147] *Ai.* 1343 f.

[148] *Ant.* 450 и далее.

[149] Платон, *Апол.* 37 E.

[150] *Tr.* 1136.

[151] *Frg.* 600.

[152] *O. C.* 1267 ff.

[153] *Frg.* 753.

[154] *Thuc.* 2, 43-44.

[155] *Frgg.* 14-16.

[156] *Frg.* 11.

[157] *Frg.* 18.

[158] *Φpr.* 23-26.

[159] *Frgg.* 1, 2, 30, 31, 40-42; ср. 57, 67, 90.

[160] *Frgg.* 14, 15, 29, 32, 41, 128.

[161] *Φpr.* 1.

[162] *Φpr.* 4.

[163] *Φpr.* 5.

[164] *Frg.* 25 = 1 Nauck², pp. 770 ff.

[165] *Apol.* 28 E.

[166] *Apol.* 30 A.

[167] *Frg.* 292, 7.

[168] *Frg.* 226, 4.

[169] *Hipp.* 451-459.

[170] *Hipp.* 473-476.

[171] *Hipp.* 1365-1369.

[172] *H. F.* 1307 и далее.

[173] *H. F.* 1341 ff.

[174] *Frg.* 794.

[175] *Frg.* 946.

[176] *I.T.* 569.

[177] *I.T.* 570-575.

[178] *Phoen.* 954-958.

[179] *I.A.* 956 f.

[180] *Tro.* 884-888.

[181] *Frg.* 941.

[182] *Frg.* 593.

[183] *Frgg.* 151, 255, 506.

[184] *Hippol.* 1102 и далее.

[185] *Frgg.* 757, 816.

[186] 592 и далее.

[187] *Hel.* 1014 и далее.

[188] 395.

[189] Adam, *Religious Teachers*, p. 316.

[190] Иногда говорят, что Платон не отождествляет идею блага с Богом, но я не могу интерпретировать следующие отрывки иначе, чем я это сделал выше: *Фил.* 22 C; *Тим.* 28 A-29 E; 37 A; 92 C.

[191] *Phaedrus*, 245; ср. *Laws*, 10, 894 B ff., 12, 966 E.

[192] *Phaedo*, 72 и далее.

[193] *Мено*, 81 и далее.

[194] *Феэдо*, 86 и далее.

[195] *Phaedo*, 105.

[196] *Rep.* IV, 427 ff., esp. 440 E-441 A; VI, 504; VIII, 550; IX, 580-581; ср. *Timaeus*, 69-72.

[197] 246 f.

[198] 69 ff.

- [199] *Rep.* VI, 484 ff.
- [200] *Theaet.* 176.
- [201] X, 613.
- [202] *Phaedo*, 82 f.
- [203] *Phaedo*, 66 E ff.
- [204] 399 f.
- [205] 492 E-493 A.
- [206] *Phaedo*, 63 ff.
- [207] *Rep.* X, 614 ff.; ср. *Phaedrus*, 248 f.
- [208] *Theaet.* 176.
- [209] *Государственныйник*, 272 и далее; *Тим.* 42 и далее.
- [210] *Tim.* 49 E-52 B; ср. *Aristot. Phys.* 1, 9, 192 a, 3 и далее; 4, 2, 209 b, 11 и далее.
- [211] *Crat.* 389 f.
- [212] *Theaet.* 176.
- [213] *Tim.* 29 E и далее; *Statesman*, 272 B и далее.
- [214] *Met.* I, 9, 990 b ff.; VI, 8; XII, 10; XIII, 3.
- [215] *Phys.* II, 3, 194 b, 16 ff.; ср. *Met.* I, 3, 983 a, 24 и далее; VI, 7, 1032 a, 13 и далее; VII, 4, 1044 a, 32 и далее; *et passim*.
- [216] Например, *Phys.* II, 7, 198 a, 22 и далее.
- [217] *Phys.* VIII, 6, 258 b, 10 ff.; *Met.* XI, 7 (полностью).
- [218] *De caelo*, I, 4, 271 a, 33.
- [219] E. g. *Met.* VII, 6, 1045 b, 18 f.
- [220] Ср. все рассуждения о Боге в *Met.* XI.
- [221] О вышесказанном см. *De anima* в целом и особенно II, 1; III, 4 и 5.
- [222] Ср. о вышесказанном два этических произведения, Никомахову и Евдемову этики, целиком.
- [223] *Законы*, VI, 759 и X полностью.
- [224] *Политика*, VI, 8, 1322 b, 18 ff.; VII, 8, 1328 b, 12 ff.; 1329 a, 27 ff.; 1330 a, 8 f.; 1331 b, 4-6, 17 f.
- [225] *De vita beata*, 17.
- [226] *Diss.*, I, 1; II, 5, 13; и часто.
- [227] *Stob. Ecl.* I, 1, 12 = SVF, I, 537.

[228] Diog. Laërt. VII, 149 = SVF, I, 175.

[229] Аэций, I, 27, 5 = SVF, I, 176; II, 974 и далее.

[230] *Gnomol.* Stobaei 31 Schenkl; ср. *Diss.* 4, 1 (О свободе) целиком.

[231] Ср. Cic. *de Fin.* III, 64 mundum autem censent (Stoici) regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum; et unumquemque nostrum eius mundi esse partem, ex quo illud natura consequi ut communem utilitatem nostrae anteponamus. Sen. *Ep.* 95, 52 membra sumus corporis magni и т. д.; ср. Epict. I, 3 (Как следует исходить из того, что Бог - Отец всех людей, к вытекающим из этого выводам).

[232] Sen. *de Ben.* 3, 18, 2.

[233] *Ibid.* 20.

[234] Там же. 28.

[235] *Dig.* I, 1, 4. 5, 4; XVII, 32.

[236] *De otio*, 4, 1; ср. *Epist.* 68, 2.

[237] Stob. *Flor.* 40, 9.

[238] VI, 44; и часто.

[239] *Ep.* 95, 50; 115, 5.

[240] *Diss.* I, 16, 15-21.

[241] IV, 41.

[242] II, 2.

[243] *Diss.* I, 14, 6; II, 8, 11: σὺ ἀπόσπασμα εἰ τοῦ θεοῦ ἔχεις τι ἐν σεαυτῷ μέρος ἐκείνου.

[244] Невозможно привести здесь все многочисленные ссылки на работы Филона, от которых зависят эти и следующие утверждения. Наиболее важными из работ Филона, касающихся природы Бога, являются *de allegoriis legum*, *de somniis*, *de opificio mundi*, *de Cherubim*, *quod deus sit immutabilis*. Подробные ссылки см. у Целлера, *Phil. d. Griechen*, III, 2⁴, pp. 400 ff.

[245] *De special. legib.* I, 329; *de vita Mosis*, II, 127 ff.

[246] *Quis rer. div. her.* 205 f.

[247] *De somn.* I, 149. Перестановка и выбор текста Вендланда здесь не соблюдены.

[248] *De alleg. leg.* III, 29 ff.

[249] Порф. *Vita Plot.* 23; Plot. *Enn.* V, 1; VI, 9, 3; и часто.

[250] *Энн.* IV, V и VI.

[251] Сюжет. *Энн.* V, 1 f.

[252] *Enn.* IV, 3, 7 и 9.

[253] *Энн.* V, 1, и часто.

- [254] *Vita Plot.* 1 ff.
- [255] *Ad Marc.* 32.
- [256] *De abs.* I, 31.
- [257] *Enn.* V, 9, 1.
- [258] *Enn.* I, 2, 1.
- [259] *ЭНН.* I, 2, целиком.
- [260] *ЭНН.* VI, 9, 11.
- [261] Порф. *Vita Plot.* 23.
- [262] Дионис. Hal. IV, 62.
- [263] Пример такого календаря [см. на с. 370 f.](#)
- [264] 296 г. до н. э., Ливий X, 19, 17.
- [265] Ливий XXII, 10, 2 и далее.
- [266] Ливий XXII, 10, 9.
- [267] *Scen.* 316 и далее, Vahlen.
- [268] Ливий XXXIX, 8 и далее.
- [269] Ливий XL, 29; Плин. *N. H.* XIII, 84. ff.
- [270] Athen. XII, 547 A; Aelian *V. H.* IX, 12.
- [271] Suet. *de rhet.* 1; Aul. Gell. XV, 11, 1.
- [272] Plin. *N. H.* VII, 112; Plut. *C. M.* 22.
- [273] Августин. *Civ. Dei* IV, 27.
- [274] Epic., p. 72 Usener. Ср. p. 59, и frg. 506.
- [275] *Diss.* I, 15, 1.
- [276] Sen. *de Ira* III, 36, 1-4.
- [277] Epict. *Diss.* III, 10, 2.
- [278] *Diss.* III, 12.
- [279] *Дисс.* III, 10, 8.
- [280] *De vita beata*, 17.
- [281] *Epist.* 11, 8-10; 25, 5, 6.
- [282] *Epist.* 41, 8; 92, 2 f.; и часто.
- [283] *Epist.* 41, 2.
- [284] Сенека *Epist.* 95, 47-50; 115, 5. Эпикт. *Diss.* I, 16.

[285] Epict. *Diss.* II, 16, 45-47; III, 13, 9 и далее.

[286] IV, 23.

[287] *CIL.* III, 4413. III, 4796 из Танзенберга в южной Австрии является важным свидетельством, поскольку в нем говорится о восстановлении в 311 г. правителем провинции митраистского святилища, которое было заброшено более пятидесяти лет.

[288] Апулей, *Мет.* XI, 5.

[289] Плутарх, *de Is. et Osir.*, 67.

[290] Апулей, *Мет.* XI, 23.

[291] Апулей, *Мет.* XI, 19-30.

[292] Опубликовано Cumont, *Mystères de Mithra*², p. 132, fig. 18.

[293] Lydus, *de mens.* IV, 59. Ср. Cumont, *The Oriental Religions*, pp. 55 ff. Некоторые ученые сомневаются в этих данных и относят введение праздников ко времени Антонинов; так, например, Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², p. 322.

[294] То же имя использовалось в празднике Исиды. Ср. p. 273.

[295] *CIL.* X, 1596.

[296] *Ibid.* VI, 497-504; ср. *IGSI.* 1019, 1020.

[297] Пруденций, *Persiteph.* 10, 1011 и далее; Anon., *Carmen contra Paganos* 57 и далее.

[298] *CIL.* VI, 512, iterato viginti annis expletis taurobolii sui. Вероятно, следует читать taurobolio suo.

[299] *Ibid.* VI, 510.

[300] Апулей, *Мет.* XI, 25.

[301] *Adv. haer.* IV, 30, 3.

[302] *Матф.* V, 44-45.

[303] *Матф.* V, 43-48; ср. *Лк.* VI, 27-36.

[304] *Матф.* V, 44-45; *Лк.* VI, 35.

[305] *Марк* XI, 25.

[306] *Втор.* VI, 5; *Мф.* XXII, 37; *Мк.* XII, 30; *Лк.* X, 27.

[307] *Матф.* IV, 17; *Лука* XXIV, 47.

[308] *Матф.* XVI, 13-20; *Марка* VIII, 27-30; *Луки* IX, 18-21. Ср. *Марк* XIV, 61; *Матф.* XXVI, 63.

[309] *Иоанн* VI, 15.

[310] *Деяния* XI, 19-26.

[311] *Гал.* II, 15-16.

[312] *Гал.* III, 23-26.

[313] *Гал.* I, 16; II, 20; III, 27; IV, 19. Также *Рим.* VIII, 10. Ср. также *2 Кор.* IV, 6-7.

[314] *Кол.* III, 1-3.

[315] Ср. *Рим.* VII, 4 и далее; *Фил.* III, 10 f.; и отрывки, упомянутые на с. 314.

[316] *2 Кор.* III, 17; *Рим.* VIII, 10 и далее.

[317] *Рим.* VIII, 15; *Гал.* III, 26 f.; IV, 6; *1 Кор.* III, 16 f.; VI, 19.

[318] *Гал.* V, 22 f. Ср. *Рим.* XIV, 17.

[319] *1 Кор.* XII-XIV.

[320] *Иоанн* I, 1-14.

[321] Харнак и некоторые другие ученые склонны считать пролог "не ключом к пониманию [Евангелия]"; но если учесть, какое значение Иоанн придает воплощению, трудно отделить основную часть книги от начального отрывка.

[322] Ср. *1 Иоанна* IV, 2-3.

[323] *Иоанн* I, 9; III, 19-21; V, 35; VIII, 12; IX, 5; XII, 35-36.

[324] *Иоанн* XIV, 9-11.

[325] *Иоанн* VIII, 31 и далее.

[326] *1 Иоанна* IV, 8, 16.

[327] *Иоанн* III, 16-17; *1 Иоанн* IV, 9-10.

[328] *Иоанн* XIII, 34-35.

[329] Ср. *Иоанн* XX, 31.

[330] *Иоанн* III, 3, 6; ср. V, 24.

[331] *Иоанн* XV, 1 и далее; IV, 7 и далее; VI, 33 и далее.

[332] Феофил, *Ad Autol.* 2, 15 (ок. 180 г. н.э.), является первым из дошедших до нас греческих источников, который использует слово Троица (**τριάς**) для обозначения природы Бога; Тертуллиан, *Adv. Valent.* 17 (ок. 200 г.), первый латинский писатель, использующий trinitas в том же смысле.

[333] Подготовительное рассуждение, вложенное в уста Иисуса в *Иоанне* XIV-XVI, содержит иоганнинскую доктрину. Это рассуждение может быть построено на основе традиционных изречений Иисуса, но в своем нынешнем виде оно несет на себе явные следы литературного происхождения.

[334] *Иоанн* XX, 31.

[335] *Иоанн* V, 24; *1 Иоанн* III, 14.

[336] *История догматики*, II, 170.

[337] Вид. Аргументы Юстина, *Apol.* I, 31-53. Афинагор, *Legat.* 9, ограничивается свидетельствами пророков о природе Бога. Ср. также Татиан, 20, в конце.

[338] Юстин, *Apol.* II, 8 и далее; ср. I, 46. В двух отрывках (*Apol.* I, 44 и 59) Юстин нелогично заявляет, что греки обязаны всеми своими истинными знаниями заимствованиям у Моисея. Здесь он просто следует за александрийскими иудеями.

[339] *Legat.* 7.

[340] Татиан, *Orat.* 5; ср. *Athen.*, *Legat.* 4. Эти идеи часто повторяются почти у всех апологетов.

[341] (Юстин) *Dial. cum Tryphone* 61, 62, 105, 128; Татиан, *Orat.* 5-7; *Athen.*, *Legat.* 10, 16, 24.

[342] Ср. Юстин, *Апол.* I, 5, 13, 61, 65, 67; *Dial.* 7, 29, 116; Татиан, *Orat.* 13; *Athen.*, *Legat.* 10.

[343] Юстин, *Апол.* I, 5, 15, 21, 56; II, 5-7; Tatian, *Orat.* 7 f., 11; *Athen.*, *Legat.* 24 ff.

[344] Юстин, *Апол.* I, 15 и далее, а также часто в апологетических сочинениях.

[345] Ср. *Apol.* I, 23, 63; II, 6.

[346] Ср. p. 274.

[347] *Гал.* I, 11-12; *Еф.* III, 3-4.

[348] *История догматики*, I, 222 и далее.

[349] Ирений, *Adv. Haer.* I, 24, 3-4.

[350] Irenaeus, *Adv. Haer.* I, 1-3.

[351] Ср. Птолемей, apud Eriphan., *Haer.* XXXIII, 3-7, *Epist. ad Floram*, в начале.

[352] Ирений, *Adv. Haer.* I, 5-8. Валентинианская идея о тройственной природе человека так же стара, как и Платон.

[353] Irenaeus, *Adv. Haer.* I, 24, 2-4.

[354] Там же, I, 2, 5-6.

[355] Ср. Ирений, *Adv. Haer.* I, 23, 4; 24, 5.

[356] **Τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς.**

[357] Ср. также *Strom.* II, 19-20.

[358] *Стром.* I, 5, 28, 3; ср. I, 20, 97; VI, 7, 59.

[359] Ср. *De prin.* Praef. 1.

[360] Традиция гласит, что Ориген слышал рассуждения Аммония Саккаса, основателя неоплатонической школы. Porphy. apud Euseb. *H. E.* VI, 19, 6.

[361] *De prin.* I, 1; III, 5.

[362] *De prin.* I, 1 и 2 систематически рассматривают Бога и Христа соответственно; ср. также II, 5 и 6. Кроме того, в сохранившихся произведениях Оригена есть множество отрывков, слишком многочисленных для того, чтобы на них ссылаться, которые отражают его взгляды.

[363] *De prin.* II, 6.

[364] *De prin.* I, 3; II, 7.

[365] Ориген принял популярную веру в существование ангелов и демонов и широко использовал ее при объяснении современного состояния мира. Отрывки из его трудов слишком многочисленны, чтобы перечислить их все; но *De prin.* I, 8, целиком посвящен этой теме.

[366] *C. Cels.* IV, 65; *De prin.* I, 5.

[367] *De prin.* III, 6; ср. I, 5, 3.

[368] Климент, *Paed.* III, 1, 1. *Strom.* V, 14, 94; VI, 16, 134 f. Ср. Платон, *Rep.* IV, 436 A-441 C; *Tim.* 42 A.

[369] *De prin.* III, 4; ср. II, 8.

[370] *De prin.* III, 1; в *Мамф.*, сер. 69; в *Рим.* IV, 5; IX, 3.

[371] *C. Cels.* VII, 17; ср. I, 31; *Exhort. ad Mart.* entire.

[372] *C. Cel.* III, 59-62; VII, 46. Ср. в *Joh.* I, 20-22; *C. Cel.* II, 66-69; IV, 15-18; VI, 68.

[373] Apud Euseb. *H. E.* VI, 19, 7 f.

[374] Ср. pp. 119 и далее.

[375] Schol. Venet. ad *Il.* XX, 67.

[376] *De prin.* IV, 11ff.

[377] Ессеи, по-видимому, были иудейской сектой, находившейся под сильным влиянием орфических и пифагорейских идей. Ни они, ни терапевты не оказали значительного влияния на иудаизм или христианство.

[378] *1 Кор.* VII целиком; *Кол.* II, 20-23; *1 Тим.* IV, 1-3.

[379] *Дидахе* 7.

[380] Ср. Климент, *Protrep.* 12; *Paed.* I, 6; *Strom.* II, 3. Хотя мы не можем быть полностью уверены, что **φωτισμός** и **σφραγίς** были техническими терминами греческих мистерий, они, несомненно, соответствуют идеям и практикам, встречающимся как в эллинских, так и в восточных мистических религиях. Полный список авторитетов см. в работах Хэтча, Анрича, Воббермина и названного Клемена, р. 368.

[381] Ср. обвинения Цельса, Ориген, *C. Cel.* 1, 1, и ответ Оригена, там же, 1, 7. Ориген защищает эзотерическое христианство на примере философии и языческих мистерий.

[382] Юстин, *Apol.* I, 66.

[383] Iren., *Adv. Haer.* IV, 31, 4; frg. 36 Harvey.

[384] Игнатий, *ad Eph.* 20.

[385] Plin., *Ep.* X, 96.

[386] *Apol.* 37.

Примечания транскриптора:

Изображение на обложке было создано транскриптором и является общественным достоянием.

Неопределенные или устаревшие написания или древние слова не исправлялись.

Пунктуационные ошибки и непоследовательная постановка дефиса не исправлялись, если не указано иное.

Типографские ошибки исправлены, но другие отклонения в орфографии и пунктуации остались без изменений.